Renovatio

Genova - aprile-giugno 1971 - anno VI - numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

R E N O V A T I O

rivista
di
teologia e cultura

XIX FASCICOLO

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget Bozzo

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Pubblicità inferiore al 70%

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - aprile-giugno 1971 - anno VI - numero 2

SOMMARIO

* L'EMARGINAZIONE DELLA CHIESA

167 *Un'intervista al cardinale Jaeger: « La Chiesa in Germania ».*

ARTICOLI:

175 **Noel Dermot O'Donoghue** - La rispondenza come dimensione umana.

NOTE:

191 *Gianni Baget Bozzo* - Temi di antropologia cristiana.

205 *Carmine Benincasa* - Paul Ricoeur e il conflitto delle ermeneutiche.

217 *Giulio Basetti Sani* - Per una riflessione cristiana del Corano.

238 *Pasquale Anatriello* - Buddismo e teologia naturale.

254 *Giuseppe Marasco* - Salimbene da Parma fra politica e storia.

LIBRI:

263 **Recensiti:** « L'Eglise du Verbe incarné » di C. Journet / « De l'Eglise du Christ » di J. Maritain / « Maria en la patristica de los siglos I y II » di J. A. de Aldama / « Fede cristiana, tecnica e secolarizzazione » di G. de Rosa / « L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne » di Y. Congar / « L'art de l'icone » di P. Evdokimov / « Marx dopo Marx » di R. Guiducci / « L'eucarestia » di L. G. Rossi / « L'eclissi del Dio vivente » di F. Liverzani / « L'ermitage » di Un Moine / « L'Eglise de Dieu » di L. Bouyer / « Riforma e rivoluzione nelle società tradizionali » di M. Pereira de Queiroz / « La déification de l'homme » di M. Lot Borodine / « Les paroles incunnues de Jesus » di J. Jeremias / « L'Eglise une, sainte, catholique, apostolique » di Y. Congar / « Elevazione ed amore nella poesia di Dante » di A. di Giovanni / « Vangelo e politica » di R. Coste / « Marxismo e umanesimo » di R. Orfei.

292 **Ricevuti.**

POSTILLE:

295 I vescovi e Hans Küng *(Gianni Baget Bozzo)* - Innamorarsi d'Israele *(Sergio Quinzio)* - « Concilium » sulla democratizzazione della Chiesa *(Gianni Baget Bozzo)* - Dopo l'introduzione del divorzio in Italia *(Luigi M. Carli)* - Caro La Valle *(Gianni Baget Bozzo)* - Un cristianesimo non falsificabile? *(Edoardo Benvenuto).*

L'emarginazione della Chiesa

La distruzione delle istituzioni morali e spirituali continua. Tutto questo sembra svolgersi secondo un piano preciso e preordinato. Ora, almeno nel nostro ambiente italiano, è la volta del Concordato. Non è in discussione se un concordato debba essere buono per tutti i secoli. I secoli mutano e mutano i concordati; ma è in discussione che la Chiesa ne faccia e ne abbia.

Che cosa si vuole? Si vuole mettere la Chiesa ai margini della società civile. Che i laicisti vogliano questo nessuna meraviglia. Ma, non sono soli. Ci sono anche altri a volere una Chiesa senza alcun riconoscimento, completamente privatizzata, misconosciuta, lacera, pezzente, affamata, senza alcuna dignità e decoro. L'attacco è contro la figura pubblica della Chiesa, e lo si attendeva da tempo, perché da tempo era in atto il tentato logorio del diritto canonico. Il primo tentativo si collega al secondo.

Tutto questo, se si tratta di cattolici, è un errore e potrebbe essere peggio. Infatti:

1. La Rivelazione, la cui custodia e il cui magistero sono commessi alla Chiesa, è un fatto pubblico ed è destinato all'umanità. Dio è il creatore e i fatti suoi obbiettivamente condizionano di pieno diritto i fatti degli uomini. Che Cristo abbia profetizzato lotte e persecuzioni a non finire, riguarda il peccato degli uomini; ma non scalfisce minimamente il diritto del divino Rivelatore. Le conseguenze di tutto questo sono chiare. L'ordine umano deve lasciare spazio sufficiente ad un'istituzione di origine divina. Per dire il contrario bisogna negare Dio e la Rivelazione. Per comunità e per uomini, che si debbono trovare « soli » di fronte all'ineluttabile morte, è troppo pericoloso.

2. La Chiesa è stata istituita dal Fondatore divino come società e società visibile. Non può e non deve sostituire o contraddire ingiustamente la società civile, ma ha per positivo diritto divino il suo spazio. La visibilità della Chiesa nel suo ordinamento gerarchico, nel suo culto, nel suo complesso di rapporti, implica dei contatti. Qualunque contatto finisce, almeno tacitamente, in un accordo, in una tolleranza più o meno reciproca, in uno scontro. Negare la pubblicità della Chiesa, a parte che si negherebbe l'evidenza, sarebbe negazione della Chiesa stessa. E' chiaro pertanto dove vanno e dove finiranno i discorsi contorti di certa gente. I contatti, gli accordi, spesso non hanno altra soluzione giusta che nei concordati. Certo si possono ipotizzare Paesi in cui i diritti civili arrivano al più largo riconoscimento della libertà associativa e non mancano esempi. In tali Paesi la Chiesa può vivere serenamente sfruttando il margine lasciato alla libertà. Ma non ci si illuda: basta un ritorno

alla volontà di dominio di qualcuno e siamo immediatamente alla persecuzione. La Chiesa può non temerla, san Cipriano e con lui molti pastori hanno temuto e temono assai di più il contrario. Però, chi ama le anime non si rassegna al pensiero che le persecuzioni possono popolare l'inferno.

3. Gli uomini, singoli e comunità, poiché sono mortali, non hanno il diritto d'impedire agli altri uomini di provvedere alla loro vita eterna. Comportarsi diversamente, oltre che ingiusto, sarebbe crudele. Se la Chiesa è, come è, una società necessaria per la salvezza eterna, è ovvio che qualunque Stato, anche agnostico, deve lasciare ad essa lo spazio di agire, tanto quanto — almeno — deve permettere ai cittadini di liberamente provvedere alla loro vita ultraterrena.

4. La Chiesa ha la missione di predicare, di santificare, di governarsi. L'ha da Dio. Agire in senso contrario non è contestare lo spazio alla Chiesa, ma a Dio stesso.

Storicamente questi contratti tra la Chiesa e la comunità civile hanno le applicazioni più svariate, talvolta anche improprie. Ma, da una parte e dall'altra è proprio della libertà umana conoscere abusi, complicazioni impreviste e sconcertanti. L'abuso della libertà, non ne toglie l'uso.

Mettiamoci pure al piano di chi non ha o ritiene di non avere la fede cattolica. Rifletta: la Chiesa, soggetto di diritto pubblico, è stata storicamente la più grande garanzia della libertà umana, proprio perché obbiettivamente si pone come autonoma da tutti i poteri e tratta con essi come con soggetti sociali dai quali essa non dipende. La prova è che quando si vuole attentare alla libertà dei popoli, si comincia sempre dall'attentare alla libertà religiosa e, concretamente, alla libertà della Chiesa.

Tutte le condannevoli dominazioni vogliono soprattutto possedere l'anima degli uomini, perché, se non la posseggono, sanno di non durare. Su questo terreno a difendere la libertà non trovano che la Chiesa, che generosamente offre i suoi deportati, i suoi afflitti, i suoi martiri; si ritira in catacomba, ma dalla catacomba fa fremere la terra, anche per la umana libertà dei popoli. I laicisti dovrebbero ricordarsi che tutto diventa per loro più incerto e pericoloso, quando perseguitano; la Chiesa diviene più purificata e più libera quando è perseguitata. Senza la Chiesa, di fronte alle grandi e tiranniche dominazioni, gli uomini restano soli. E la tecnica, di fronte al potere, renderà, facendo quello sempre più forte, gli uomini più soli.

Cerchiamo, dunque, le vie della pace, non quelle della violenza.

UN' INTERVISTA AL CARDINALE JAEGER

«La Chiesa in Germania»

LORENZ JAEGER è nato in Halle an der Saale nel 1892. Ha studiato presso l'accademia filosofico-teologica di Paderborn e presso le università di Monaco e di Münster. E' laureato in filosofia e in teologia. Ordinato sacerdote nel 1922, è stato insegnante di religione fino al 1939 e cappellano militare durante la guerra. Redattore capo della « Zeitschrift für den religion - Unterricht an hohëren Schulen » soppressa dal governo nel 1938. E' arcivescovo della diocesi di Paderborn fin dal 1941. E' stato creato cardinale da Paolo VI nel 1965. E' membro di commissioni e congregazioni vaticane.

Il cardinale Lorenz Jaeger è stato uno dei protagonisti del secondo concilio Vaticano. La sua diocesi, enclave cattolica in terra tradizionalmente protestante, ha l'ecumenismo come problema quotidiano. La Chiesa in Germania esercita un ruolo nella Chiesa universale in relazione sia alla qualificazione dei suoi teologi sia alla potenza della sua organizzazione che alla rilevanza del problema ecumenico. Abbiamo perciò chiesto al cardinale Jaeger di rispondere ad alcune nostre domande sui problemi attuali della Chiesa. Il padre Bonifacio Baroffio ha tradotto in italiano il testo delle dichiarazioni del cardinale.

1. *RENOVATIO — Può dirci, eminenza, che cosa pensa della situazione generale della Chiesa (universale) nel momento attuale?*

JAEGER — La Chiesa si trova oggi in una crisi che ha raggiunto vaste dimensioni, una crisi mondiale. Tale situazione critica è determinata da tre fattori. In primo luogo siamo davanti ad una nuova ondata di « illuminismo ». Esso si distingue dall'illuminismo degli inizi del secolo scorso per il fatto che coinvolge non soltanto ambienti ristretti, ma abbraccia ampi strati della popolazione. Tale tendenza generale è determinata da un concetto assai unilaterale della scienza, un concetto orientato verso le scienze naturali e la sperimentazione. Di conseguenza si ritiene vero soltanto ciò che può essere provato in via sperimentale. Questo modo di pensare fa perdere il senso del mistero e dell'essenza della rivelazione. Di conseguenza molti fedeli attraversano una crisi di fede che noi dobbiamo prendere molto sul serio. Il secondo fattore della evoluzione odierna è l'esperienza fatta dall'uomo moderno. Egli vede che il mondo è manipolabile, che egli stesso determina il proprio ambiente e può mutare il mondo con le acquisizioni della scienza e della tecnica. Nell'epoca dei voli spaziali, l'uomo sente di essere autonomo in modo illimitato. Tale atteggiamento viene rafforzato dalla stessa vita in una società dei consumi, la quale continuamente suscita e soddisfa nuove esigenze. Di conseguenza non si riesce più a percepire i limiti di ciò che è umano e così pure l'ambivalenza del progresso umano: limiti ed ambivalenza che le persone avvedute da tempo hanno chiaramente riconosciuto. Il terzo fattore della presente crisi della Chiesa su scala mondiale è dato da un problema sociale: la crisi dell'autorità. Questa crisi si riflette in ogni settore. Non dobbiamo assolutamente meravigliarci che essa sia penetrata anche nell'ambito ecclesiale e che ponga qui dei problemi che dobbiamo affrontare.

2. *RENOVATIO — Quale parte ha il secondo concilio Vaticano nella dinamica e nello sviluppo del secolo?*

JAEGER — Nel concilio confluiscono, come in una diga di sbarramento, molte correnti del rinnovamento che l'hanno preceduto: rin-

novamento nel campo della teologia sistematica, dell'esegesi, della pastorale e soprattutto della liturgia. Il concilio ha assunto tutte queste correnti e ha dato loro l'orientamento. E' noto dalla storia dei concili, come spesso passi molto tempo — e questo proprio dopo i grandi concili di riforma — prima che le direttive penetrino nella coscienza di tutti i fedeli e operino realmente un rinnovamento della Chiesa. Dopo il concilio, ad esempio, abbiamo visto che nel campo della liturgia c'è stato in un primo tempo un po' di smarrimento in seguito ad alcuni mutamenti. Ma poco per volta si è superata la prima impressione negativa e molti fedeli sono ora lieti di poter partecipare in modo veramente attivo alle celebrazioni liturgiche. Naturalmente fra le conseguenze del concilio ci possono essere anche dei pericoli. Si parla spesso di « spirito del concilio », senza che ci si occupi dei documenti conciliari. Si pensa allora ad una frase di Goethe che scrisse in un passo del Faust: « Ciò che si chiama lo spirito dei tempi è, purtroppo, soltanto lo spirito proprio ». D'altra parte sono convinto che nel popolo cattolico — e fra i cristiani in genere — ci siano sufficienti forze che con buona volontà e con impegno personale totale collaboreranno alla realizzazione degli insegnamenti del secondo concilio Vaticano.

3. *RENOVATIO — Il concilio ha sottolineato il significato della collegialità episcopale. I sinodi romani hanno già dato qualche orientamento. Secondo il suo parere, come si può strutturare concretamente la collegialità? come si possono mettere a profitto in questo quadro le varie tensioni che ci sono nell'ambito della Chiesa?*

JAEGER — La collegialità dei vescovi si esplica naturalmente in primo luogo nell'ambito delle conferenze episcopali nazionali, perché a questo livello vi sono i medesimi problemi religiosi, sociali e culturali che interessano i vescovi. Oltre a ciò c'è il rapporto tra le singole conferenze episcopali. La solidarietà che ne deriva si manifesta nelle opere caritative di portata mondiale. Per quanto riguarda la Germania mi permetto di ricordare l'opera caritativa *Misereor* per i paesi del terzo mondo e *Adveniat* per la Chiesa dell'America latina. Queste opere sono espressione della solidarietà ecclesiale e rafforzano contemporaneamente i contatti tra le singole conferenze episcopali. Non bisogna poi dimenticare che il papa invia in visione alle conferenze episcopali importanti documenti nella loro fase preparatoria per ricevere i diversi pareri ed accogliere dei suggerimenti prima della pubblicazione definitiva. Ciò è avvenuto ad esempio in occasione della nuova regolazione dei matrimoni misti. Questa maggior inclusione delle conferenze naturalmente non ne ha snellito l'amministrazione, bensì l'ha resa più difficile. Può succedere quindi che in determinate circostanze venga procrastinata qualche importante decisione che dovrebbe invece essere attuata con urgenza. Due sinodi romani hanno già avuto luogo ed un terzo è ormai in fase preparatoria. Si tratta di una nuova istituzione che deve ancora svilupparsi ed assumere una sua fisionomia. Che essa abbia già fatto maturare buoni frutti, lo si può vedere bene da ciò che riguarda la ricordata

regolazione dei matrimoni misti. In essa infatti si tiene conto accuratamente delle decisioni del primo sinodo dei vescovi.

4. *RENOVATIO — L'ultima lettera pastorale dei vescovi tedeschi si è occupata del sacerdozio ministeriale. Vi sono accenni anche in Germania di una reintegrazione del sacerdozio? Come è stata accolta la lettera pastorale dal clero?*

JAEGER — All'epoca della controriforma è stato sottolineato in modo unilaterale il carattere cultico del sacerdote. Il secondo concilio Vaticano, senza tuttavia trascurare questo aspetto, ha sottolineato l'annuncio del Vangelo e la diaconia. E ripeto che la funzione cultuale del sacerdote cattolico non è per questo indebolita o messa in secondo piano. Ma sia il concilio che la lettera pastorale ricordata, che ha trattato specificatamente del sacerdozio ministeriale, hanno bisogno di tempo per raggiungere i propri fini. Si tratta, infatti, di documenti redatti con obbiettivi a lungo termine. Nell'ora presente si può parlare di uno stato d'incertezza d'identità del sacerdote cattolico in molti paesi (anche in Germania). Tale incertezza è fortemente influenzata dalla mutata condizione sociale del prete. Mentre fino a pochi decenni fa il sacerdote occupava un posto saldo, uno « stato », nell'ambito della società, lo sviluppo della società pluralistica ha reso problematica la condizione del prete e discussa la sua posizione sociale. Da ciò differisce naturalmente il carattere teologale del sacerdote che si fonda sulla sua ordinazione. Ma si comprende bene che questo stato di cose abbia suscitato una discussione intorno alla figura del sacerdote, discussione che corre a volte il pericolo di non essere più in continuità con la fede cattolica. Mi sembra tuttavia che a lunga scadenza avremo in futuro una concezione del sacerdozio più approfondita e libera da molte tinte « mondane ».

5. *RENOVATIO — Il secondo concilio Vaticano ha certamente incoraggiato l'attività ecumenica. Come si presenta in Germania questa iniziativa? Sotto questo aspetto il concilio ha mostrato nuove vie o ha soltanto confermato degli orientamenti già esistenti?*

JAEGER — Il concilio ha dichiarato solennemente che le chiese e le comunioni ecclesiali separate da noi sono già in qualche modo congiunte alla Chiesa cattolica. Tutti i cristiani che sono battezzati e credono in Gesù Cristo sono già in una comunione, anche se non ancora perfetta. Questa comunione fondamentale che già sussiste e che tende alla piena unità esige un'espressione, un segno. Un'espressione — come dice il decreto sull'ecumenismo nell'articolo 12 — che sia testimonianza comune di fronte al mondo ed anche collaborazione nei più svariati campi. Così in molte nazioni — posso dirlo anche a proposito della Germania — oggi si è giunti ad una maggiore collaborazione: ad esempio nelle attività educative, nella discussione teologica, nelle traduzioni ecumeniche della Bibbia, nel riconosci-

mento reciproco del battesimo e nella pastorale dei matrimoni misti che si sta attualmente sviluppando. Sotto questo aspetto il secondo concilio Vaticano ha certamente mostrato nuove vie; e queste vie vengono percorse, con molto zelo, in certi momenti anche con troppo entusiasmo, il quale scavalcherebbe volentieri le barriere che ancora sussistono e che non si possono ancora superare .

6. *RENOVATIO — Come è stato accolto l'ultimo documento romano sul problema dei matrimoni misti? Qual'è stata la reazione dei laici e dei teologi?*

JAEGER — Il motu proprio sui matrimoni misti era stato concepito come legge-quadro per la Chiesa universale, non riguardava problemi particolari di un unico paese. In Germania il problema dei matrimoni misti ha un peso del tutto particolare. A causa della convivenza della popolazione cattolica e protestante è praticamente inevitabile che un'alta percentuale di matrimoni siano misti. Inoltre il problema dei matrimoni misti negli ultimi anni è stato eretto da alcuni a pietra di paragone dello spirito ecumenico della nostra Chiesa. La prima reazione al motu proprio in Germania è stata caratterizzata da una certa riservatezza; in alcuni casi è stata anche decisamente contraria. Si erano coltivate delle speranze utopistiche attendendo un cambiamento totale, una abrogazione del diritto matrimoniale in vigore. Queste aspettative non poterono essere soddisfatte. Tuttavia le dichiarazioni per l'attuazione del documento, redatte dall'episcopato tedesco che nel lavoro di preparazione ha avuto contatti anche con personalità autorevoli della Chiesa evangelica, mostrano chiaramente le ampie possibilità offerte dalla nuova regolazione. Tali dichiarazioni sono state accolte generalmente in modo favorevole sia in campo cattolico che protestante.

7. *RENOVATIO — Come si presentano i rapporti tra i teologi ed il magistero ecclesiastico? Che cosa si pensa in Germania della libertà di ricerca e della autorità dei teologi?*

JAEGER — Fondamentalmente il teologo ha il diritto ed il dovere di compiere liberamente le sue ricerche. Siamo grati ai teologi — sia in Germania che fuori del mondo tedesco — perché si sforzano di dare nuove e convincenti risposte alle questioni del nostro tempo. Certamente bisogna sempre tener presente che la teologia è scienza della fede e come tale essa si differenzia dalle altre scienze i cui risultati possono essere verificati sperimentalmente. Fondamentalmente l'iniziativa per ricerche, nuovi indirizzi e nuove risposte è affare dei teologi, e non del magistero ecclesiastico, il quale però non può assumere delle opinioni teologiche senza esaminarle. Il magistero ha il dovere di vedere se tali opinioni sono nella continuità della fede cattolica e può eventualmente rifiutarle. Si sa che un singolo vescovo come pure un'intera conferenza episcopale possono anche errare nel loro giudizio. Ciò tuttavia non li

esonera dal dovere di essere responsabili della conservazione e dello sviluppo della fede ortodossa. Tale dovere viene già inculcato ai vescovi nelle lettere pastorali del Nuovo Testamento. Esso vale anche per il momento presente, benché oggi sia tanto difficile da adempiere.

8. *RENOVATIO — Ha rilevanza in Germania la teologia radicale americana? Vi è una vera discussione tra questa e la teologia cattolica o protestante in Germania?*

JAEGER — La teologia radicale americana non ha un grande rilievo presso di noi. Essa costituisce piuttosto un problema marginale. La discussione con la teologia radicale (ad esempio di Altizer) si sforza di mettere in luce le radici dottrinali della teologia della « morte di Dio » presenti in un inno protestante nel quale si legge: « O grande angustia, Dio stesso è morto, in croce è spirato ». Queste parole sono interpretate da Hegel nel senso della sua concezione idealistica. Il rapporto della teologia radicale della morte di Dio con l'idealismo di Hegel mostra i limiti e la complessa problematicità di tale teologia. Mi sembra che nella teologia tedesca sia stato enucleato proprio questo punto, ad esempio con il titolo di un'opera famosa « La morte di Dio e la risurrezione di Hegel ». Si dà naturalmente una volgarizzazione della teologia « della morte di Dio » che da molte persone — le quali da tempo hanno perso la fede — viene ritenuta una conferma della loro incredulità.

9. *RENOVATIO — Nell'odierno dialogo con il « mondo » può mantenere la Chiesa fondamentalmente la sua « vecchia » fisionomia? o deve cambiare il suo volto e la sua struttura, forse persino in modo radicale, come alcuni teologi affermano oggi pubblicamente?*

JAEGER — Nella storia della Chiesa l'identità permanente e la mutazione progressiva non si escludono a vicenda. Così la Chiesa cattolica del XX secolo è rimasta fondamentalmente la stessa dell'epoca apostolica e subapostolica. Ma quale mutamento si è compiuto nella forma della Chiesa ad esempio nell'epoca postcostantiniana dell'impero romano, poi nel periodo delle invasioni barbariche, nell'alto medioevo, nei tempi moderni ed infine nella restaurazione del secolo diciannovesimo. Ogni autentico progresso deve unire in sé continuità e mutazione. L'insistere troppo unilateralmente sull'identità significherebbe una specie di mummificazione, fossilizzazione. L'insistere unilateralmente sulla mutazione frantumerebbe l'identità della Chiesa e la continuità del suo sviluppo. Queste due fasi sono quindi complementari ed è chiaro che l'esercizio della guida nella Chiesa prende una forma diversa da quella che ad esempio c'era nel secolo scorso. I numerosi consigli che si stanno formando a tutti i livelli, dalla parrocchia alla diocesi fino alla guida della Chiesa universale a Roma, mostrano chiaramente che si è incamminati nella ricerca di nuove forme e nuove strutture.

ARTICOLI

La rispondenza come dimensione umana

NOEL DERMOT O'DONOGHUE

1. LE DIMENSIONI UMANE

Per « dimensioni umane » intendo certi aspetti fondamentali della personalità: contingenza, solitudine, pathos, sofferenza, gioia, aspirazioni e così via. Alcune di queste sono condizioni basilari dell'esistenza umana: altre sono stati psicologici; altre ancora possono essere classificate in altre maniere. Nel porre questi aspetti sotto un titolo unico, non nego né metto in discussione l'utilità di queste classificazioni: sebbene possano essere classificate e suddistinte in vari altri modi, esse tutte hanno qualcosa in comune che giustifica la loro inclusione in una classe.

L'aspetto comune è triplice: le dimensioni umane sono universali e si trovano, in atto o in potenza, in ogni uomo e in ogni donna. In secondo luogo, ogni dimensione umana è espressione particolare della finitezza umana: essa mostra l'uomo come un'entità limitata e compiuta, un « piccolo mondo » raccolto in se stesso. In terzo luogo, ogni dimensione umana è un'espressione speciale dell'infinità dell'uomo: l'uomo in ogni sua dimensione è un soggetto aperto e senza limiti.

Possiamo in pratica ignorare la prima di queste tre condizioni; ciò che si deve fare è sottolineare e accentuare la parola « umano ». Essa infatti impedisce alla nostra discussione di discendere dal livello antropologico globale a quello psicologico. Le condizioni cruciali sono le altre due: esse formano insieme l'orientamento della nostra analisi, controllando la sua validità finale e mantenendo sempre aperto il problema. Intendiamo analizzare l'antitesi fi-

nito-infinito fino al punto in cui si possa raggiungere una prospettiva di sintesi e di unità. Ma questo non è semplicemente un problema da risolversi quanto un modo particolare di considerare il mistero dell'uomo.

Ma perché usare il termine « dimensione »? non è un termine che appartiene propriamente ed esclusivamente agli oggetti materiali e alle misure fisiche? In tali questioni di terminologia l'unico criterio è l'uso comune, e noi possiamo altrettanto facilmente parlare della « estensione » della conoscenza di un uomo come della « estensione » della sua fattoria, altrettanto della sua «elevatezza» di mente quanto della « elevatezza » della sua statura. Noi adoperiamo una gran quantità di termini dimensionali in riferimento agli aspetti del non-materiale e del non-misurabile, e lo facciamo senza alcun bisogno di metafora. E' vero che la scienza fisica ha fatto propri questi termini comuni, ma senza avere, in realtà, diritto esclusivo su di essi. La filosofia e la teologia mantengono il diritto di assumere questi termini e di affinarli e formarli, alla loro maniera, per i propri fini.

2. INVITO E RISPONDENZA

Supponiamo che io voglia organizzare una festa e che inviti un amico a parteciparvi. Egli accetta: ma quando viene, le sue maniere sono fredde e distanti, e la sua presenza serve solo a rovinare la festa. Egli non ha risposto realmente al mio invito: l'invito-rispondenza non ha alcun significato personale per lui, e quindi non ha significato in assoluto. Invece, se egli viene e partecipa pienamente allo spirito della festa, allora qualcosa di reale e di importante è avvenuto tra di noi, una esperienza di comunicazione vitale e personale. Se egli mi conosce bene e mi apprezza in pieno, e se, inoltre, è una persona di sensibilità delicata e profonda, la sua rispondenza è veramente creativa: mi aiuta a capire me stesso più autenticamente. Inoltre, la sua rispondenza è a sua volta un invito al quale io, per parte mia, rispondo: vi è una continuità dialettica di invito e rispondenza. Anzi il primo invito all'amico era in se stesso una rispondenza ad un invito, in atto o potenziale, all'amicizia.

Questo esempio di uso comune può aiutarci ad interpretare il termine « rispondenza » nel linguaggio filosofico. Rispondenza è un termine relativo: si riferisce sempre a un invito, anche se l'invito è soltanto presunto o potenziale. La rispondenza può essere positiva o negativa, ed entrambi i tipi ammettono varie gradazioni (una rispondenza positiva può essere totale o parziale, una rispon-

denza negativa può essere semplicemente indifferente, una specie di non-rispondenza, o può essere in diversi gradi « antagonistica »). Il rapporto invito-rispondenza genera comunicazione, il dare e ricevere reciproco di conoscenza e di amore, la autorivelazione personale e la rivelazione all'altro. La rispondenza è creativa: rispondendo all'altra persona, io libero l'altro per se stesso, per me e per gli altri, e libero me per me stesso, per l'altro e per gli altri; l'invito-rispondenza è un processo dialettico di autoscoperta e autocomprensione.

La rispondenza è una realtà umana e razionale. Ma vi è una profonda unità e un mutuo coinvolgimento nella creazione, per cui caratteristiche specificamente umane sono adombrate e, per così dire, « abbozzate allo stato grezzo », in varie gradazioni, a livelli inferiori, giù fino alle radici del mondo fisico. Ciò che Teilhard de Chardin dice sull'amore, può essere detto con uguale verità sulla rispondenza: « Dobbiamo presumere la sua presenza, almeno in forma incoativa, in ogni cosa che è » (1) per essere certi della sua presenza in noi stessi. Ogni dimensione umana è per la sua finitezza radicata nelle profondità della creazione finita, e per la sua infinitezza aperta al creatore infinito. In seguito cercheremo di esplorare il polo infinito della rispondenza. Ma dobbiamo incominciare guardando le sue radici nella creazione finita. Ciò che è speciale dell'uomo non appartiene all'uomo separato dalla natura, ma come parte della natura. Questo significa che l'infraumano ha tutte le caratteristiche dell'umano, embrionalmente e proletticamente; altrimenti l'uomo sarebbe nettamente separato dalla natura e diviso interiormente.

I filosofi medioevali, pre-cartesiani, avevano un senso pronunciato di questa unità della natura e dell'uomo, vedendo il mondo fisico e umano come una scala di valori in cui il superiore era sempre prefigurato nell'inferiore. Fu Cartesio che scisse il mondo in due, distinguendo nettamente fra «res extensa» e «res cogitans». Nel pensiero filosofico successivo niente che appartenesse propriamente e « specificamente » alla res cogitans poteva trovare corrispondenza nella res extensa. Ma, in effetti, tutte le dimensioni umane, perfino le più « spirituali », sono proprio, a causa della loro inevitabile finitezza, profondamente radicate nella natura, e sono, come si dice, « a loro agio » in questa origine. La rispondenza, sebbene cosa specificamente umana, appartiene debolmente e incoattivamente in relazione alla sua perfezione, che è dell'uomo, a tutti i livelli della realtà.

---

(1) « *The Phenomenon of Man* », Collins (London), Fontana Books, 1965, p. 290 (Book 4, ch. 2, sezione 2).

3. RISPONDENZA NELLA NATURA

Quando Cartesio definì la natura fisica come res extensa, non solo la separò dal mondo spirituale, ma ne richiuse anche ogni singola parte fisica in se stessa; egli optò per un mondo fisico chiuso. Tuttavia, la realtà ad ogni livello è aperta prima di essere chiusa; è affermazione prima di essere negazione; è libertà prima di essere determinazione; è rispondenza prima di essere estensione. Il più grande colpo che la visione cartesiana del mondo fisico ha subito è il principio di indeterminazione di Heisemberg.

Heisenberg trovò che vi è un limite teorico, e non soltanto pratico, alle misure determinate: in altre parole che vi è qualcosa di più basilare nella realtà fisica che l'estensione e la misura. Essere determinato è essere chiuso; essere indeterminato è essere aperto. Il fisico scopre ora che, a livello atomico, ha a che fare con una realtà aperta. Questo è molto imbarazzante ed incomprensibile se intendiamo la realtà fisica come res extensa; cessa di essere imbarazzante non appena comprendiamo che la rispondenza è più basilare dell'estensione. L'estensione è per definizione misurabile e determinabile; la rispondenza non lo è.

La concezione cartesiana della materia come res extensa permetteva, naturalmente, l'apertura dell'attività e della rispondenza, ma soltanto in senso derivato e secondario. La materia era vista come situata in un certo spazio e operante in esso. Cartesio pensava un universo come frammentario che poteva soltanto tendere contro la sua stessa dispersione a unità parziali. Leibnitz contestò tale impostazione e cercò di ricuperare e sviluppare l'antico concetto greco del « respirare insieme di tutte le cose » (sympnóia hapànton), ma la sua stessa teoria fu costruita in termini d'estensione. Cionondimeno egli mantenne fermo un principio chiave: che il tutto è nella parte, il macrocosmo nel microcosmo, che ogni minima particella dell'universo risponde all'intero universo (ciò che potrebbe essere chiamata la costituzione olomerica della realtà fisica). Anassagora aveva chiaramente enunciato questo principio dicendo: « Ogni cosa è in ogni cosa »; e Aristotele lo aveva ulteriormente chiarito, aggiungendo: « potenzialmente ». Ma sviluppando la sua concezione di « materia prima » come pura plasticità e potenzialità indeterminata, Aristotele lasciò cadere l'intuizione basilare di Anassagora. Ciò che è più significativo circa la « materia prima » non è la sua plasticità e recettività in riferimento a questa o a quella forma particolare, bensì la sua recettività universale: essa di per sé è aperta a tutte le forme. Ogni particella materiale è in una condizione d'apertura a ogni singola forma dell'universo appunto perché è costituita, oltre che dalla forma, da questo principio puramente materiale.

Rispondenza è un termine relativo; un'analisi completa della rispondenza a livello fisico, solleverebbe l'intera questione della causa finale (così come della formale e dell'efficiente). Ma ciò ci condurrebbe troppo lontano. Ciò che intendiamo qui trattare è semplicemente il fatto che la rispondenza caratterizza tutti i livelli della realtà che ci appare attraverso l'esperienza sensibile. E' alla rispondenza come fenomeno « umano » che siamo immediatamente interessati.

Giunge qui opportuno un cenno al mondo astronomico. L'astronomia newtoniana « classica » considerò i « corpi celesti » come unità chiuse, legate insieme dalla gravitazione. Einstein sostituì questo concetto con una cosmologia relazionale « aperta ». L'universo non è più nello spazio e nel tempo; piuttosto spazio e tempo sono aspetti dell'universo, i quali formano il fenomeno unitario spazio-tempo. Le antinomie kantiane non hanno più rilevanza: problemi concernenti lo spazio oltre l'universo, e il tempo prima del tempo, non hanno più senso. Lo spazio e il tempo non dominano più l'universo, collocando ogni cosa al suo « posto » come res extensa; essi sono piuttosto elementi della realtà fisica, condizionati e formati dalla struttura relazionale. Inoltre, questa struttura implica il principio olomerico: ciascun corpo, e ogni minima particella di esso, sta per sua natura medesima in relazione con l'intera struttura dell'universo, altrimenti non potrebbe funzionare entro questa struttura. Gli antichi che parlavano della « musica delle sfere » davano un'espressione poetica (in termini di una rozza cosmologia, ma questo non ha importanza nel contesto) alla più profonda verità circa l'universo fisico: che tutte le sue parti formano una vasta catena di rispondenza reciproca (2).

4. LA RISPONDENZA DELL'UOMO ALLA NATURA

La rispondenza umana, originaria e universale, al mondo astronomico è una mescolanza di timori, ammirazione e meraviglia. Questa rispondenza, espressa nella più antica letteratura del mondo, trova ancora oggi la sua espressione. Essa è uno di quei legami

(2) Nel suo notevole libro « *Space, Time and Incarnation* » (Oxford University Press, 1969) il professor Torrance dell'università di Edimburgo contesta la teologia di Bultmann e i « demitizzatori » osservando che essa si colloca nella concezione superata ed erronea dello spazio e del tempo di Newton e di Kant. Si vedano specialmente le pagine 70-85. Sebbene egli non usi il termine « rispondenza » il libro del Torrance è una difesa della rispondenza verticale della natura, per cui è aperta all'Incarnazione « la traccia spazio-temporale di Cristo nel cosmo » (p. 85).

di esperienza comune e fondamentale, connessa al senso religioso nel suo aspetto numinoso, che unisce insieme tutti gli uomini sin dalle origini. Anche Lucrezio sentì che la flammantia moenia mundi poteva persuaderlo dell'esistenza di Dio. Era naturale che i corpi celesti, specialmente il sole, dovessero essere considerati divini.

Ma è alla natura del mondo in cui vive che l'uomo risponde più immediatamente e personalmente. Qui la rispondenza si articola alla varietà della natura stessa e alla varietà di atteggiamenti e stati d'animo personali e storici. Non consideriamo qui questa varietà nelle sue manifestazioni particolari, ma consideriamo piuttosto le caratteristiche generali della nostra rispondenza alla natura: la sua più interessante caratteristica generale è la creatività. La creatività comporta il soggettivismo epistemologico ed è compatibile sia con una teoria realistica della percezione che con una soggettivistica. Possiamo presumere che l'oggetto naturale è dato, che esso è là: vi è un tipo di persona senza fantasia la cui rispondenza non trascende il dato.

« A primrose by the river's brim / a yellow primrose was to him / and it was nothing more ». Così Wordsworth descrive l'uomo la cui rispondenza alla natura è minima o inesistente. La maggior parte delle persone risponderà in modo più pieno, trovando una certa bellezza e freschezza nel fiore e nelle sue vicinanze. Il poeta, che è un creatore per antonomasia, trarrà il maggior frutto dall'immagine e farà partecipare gli altri alla sua rispondenza secondo la misura della sua arte.

La rispondenza dell'uomo alla natura è in gran parte la creazione dei grandi poeti e artisti della natura. Vi è un po' di verità nella battuta di Oscar Wilde che la nebbia londinese fu inventata da Whistler. Il famoso tramonto irlandese è in gran parte invenzione dell'immaginazione celtica poiché, in termini del tutto fisici, non vi è alcuna differenza fra un crepuscolo inglese e un crepuscolo irlandese.

Wordsworth, nonostante la sua devozione all'oggettività della natura, fu tuttavia profondamente consapevole dell'aspetto della rispondenza dell'uoma ad essa. Egli parla del « potente mondo dell'occhio e dell'orecchio che per metà creano e per metà percepiscono» e parla dell'artista che aggiunge sempre qualche cosa di proprio: ciò che egli definisce «la luce che mai fu sul mare o sulla terra». Questa luce rivela al poeta «una presenza che scivola attraverso tutte le cose», una presenza «il cui domicilio è la luce dei soli al tramonto e il rotondo oceano e l'aria vivente». Questo genere di dichiarazione è spesso considerato come il segno che Wordsworth era un panteista, ma ciò significa rendere teoria ciò che per il poeta era semplicemente una dichiarazione di personale rispondenza; è svisare ciò che può essere chiamato l'innocenza filosofica

del vero artista. Del resto Eliot, credente in Dio, dice la stessa cosa quando la sua rispondenza a un tetro paesaggio urbano del ventesimo secolo lo guida alla « nozione di qualche cosa di infinitamente gentile, infinitamente sofferente » (3).

L'arte del poeta (e, in genere, dell'artista che interpreta la natura) dipende in primo luogo da una speciale acutezza di osservazione e dalla percezione del particolare. Da questo punto di vista tanto più è concreta la sua rispondenza tanto più vale. E' attraverso e all'interno di questa concretezza che la presenza universale («che scivola attraverso tutte le cose»), la cosa infinitamente gentile e sofferente, si rivela. In altre parole, la rispondenza dell'uomo alla natura, nel senso più alto e più profondo, è insieme finita e infinita, e manifesta quel dualismo paradossale che è comune a tutte le dimensioni umane. Se l'uno o l'altro polo viene trascurato, lo spirito umano si sente frustrato e infelice: la concentrazione esclusiva sul dettaglio finito della natura costringe e limita lo spirito; la concentrazione esclusiva sull'infinito lascia lo spirito perduto e vuoto. Ogni risposta pienamente creativa alla natura è insieme concreta e trascendente.

5. LA RISPONDENZA DELL'UOMO AI SUOI SIMILI

E' specialmente nei rapporti interpersonali che l'uomo chiarifica e sviluppa la dimensione della rispondenza e, con essa, l'intera sua personalità. Una rispondenza diminuita limita l'intera personalità mentre la larghezza della rispondenza la amplifica. La rispondenza non è estroversione. L'estroverso non risponde necessariamente agli altri in quanto persone; egli può vederli come funzioni o semplicemente come oggetti. La rispondenza personale, ai suoi livelli più alti, coinvolge una certa delicatezza e attenzione, una prontezza ad ascoltare e ad aspettare, che è del tutto contraria alla volgare espansività e confidenza. Di solito, la persona quieta e riflessiva risponde più pienamente agli altri che l'estroverso entusiasta.

Nel suo noto libro «Ich und Du» Martin Buber distingue due tipi di rapporti fra presone: «io-esso» e «io-tu». Il rapporto io-esso considera l'altra persona come un oggetto ed è fondamentalmente falso, poiché una persona non è mai soltanto una cosa; il rapporto io-tu

(3) *Preludes*, quarta stanza. Le citazioni di Wordsworth sono dal *Tintern Abbey*, paragrafo 4.

considera l'altro una persona ed è l'unico tipo valido di rappo
fra persone. Recentemente, Harvey Cox, in «The Secular City»,
respinto questa dicotomia, asserendo che fra i rapporti io-tu
io-esso vi è posto per un terzo raporto che egli definisce «io-vc
Questo rapporto vede l'altro né come una cosa né come una persc
nel senso di Buber, ma come una funzione. Cox sostiene che que
è, legittimamente, la nostra relazione verso gli altri nella vita or
naria. In questo tipo di relazione, l'altro è trattato come una p
sona, con diritti umani, compreso il diritto al rispetto e alla cor
sia, ma la mia risposta a lui rimane ad un livello superficiale e f
male; io non vengo coinvolto con lui in nessun modo realmer
personale e la vita mi diventerebbe intollerabile se lo facessi. (
viamente, il punto di Cox è valido, ma può essere forzato: non
è alcuna ragione per cui incontri « funzionali », di passaggio, n
possano coinvolgere l'elemento amichevole io-tu, senza imbara
o compromessi; ma ciò richiede un tipo di sensibilità che non
facile raggiungere. Il mondo funzionale della « città secolare »
spesso molto più impersonale del necessario. Ma qui trattiar
il rapporto io-voi soltanto per eliminarlo (con il rapporto io-esso) c
discorso della rispondenza infrapersonale. Ciò che consideriar
invece è la risposta implicita nel rapporto io-tu.

La risposta infrapersonale è autentica soltanto quando l'alt
è trattato come persona. Una persona è libera e aperta all'infini
Devo quindi rispettare questa libertà e questa apertura ad orizzoi
ulteriori a quelli che io posso dare. Fintanto che cerco di poss
dere l'altro ad ogni livello, la mia rispondenza non è realmente p
sonale; fintanto che l'altro cerca di possedere me, io non pos
rispondere al suo invito e conservare il mio valore personale.
tipo di letteratura che rappresenta i rapporti umani in termini
possesso fisico distorce e svaluta la dimensione umana della
spondenza; vi sono poche cose di cui il mondo necessita più d
ricupero e della riscoperta di questa dimensione. Forse si dovre
be dire « scoperta » piuttosto che « riscoperta », perché è da dul
tarsi che l'umanità in generale abbia mai capito la ricchezza e
potenzialità della rispondenza infrapersonale. Fintanto che la
spondenza è intesa soltanto o in gran parte in termini di posses
fisico, ogni rispondenza diventa aperta all'equivoco e il risultato
un impoverimento della vita umana.

La rispondenza che è veramente personale, che rispetta la
bertà e la trascendenza degli altri è universale. Si rivolge a tut
Questo è il segreto dell'influenza personale di un san Francesco
di una santa Teresa e smentisce il detto pessimistico di Montaigr
che un uomo è fortunato se riesce a farsi almeno un vero amic
durante tutta la sua vita. Se io posso rispondere adeguatamente
una sola persona, posso rispondere a molte. Tuttavia la risponden

è relativa all'invito, e dove non vi è alcun invito non vi può essere alcuna rispondenza, sebbene molto spesso l'invito esista in maniera cieca e implicita. Neppure Francesco o Teresa potevano « arrivare » a tutti, ma essi riuscirono a provocare una rispondenza in molte persone che a tutta prima erano per loro affatto chiuse. Vi è molta saggezza nella considerazione di san Giovanni della Croce: « Dove non c'è amore, mettete amore e troverete amore ». Può non esserci alcun invito da parte degli altri, ma un mio atteggiamento delicato e paziente di invito può provocare rispondenza e invito ad un'altra rispondenza. Invito e rispondenza non sono realmente distinti al livello infrapersonale; essi sono due aspetti di una singola dimensione che definisce la personalità aperta.

Quanto più delicata, speciale e unica è la mia rispondenza all'altro tanto più è vera, poiché è allora una rispondenza a quest'unica personalità. Qui, nuovamente, incontriamo la finitezza della dimensione umana, La rispondenza segue da vicino i contorni finiti del suo oggetto: e li segue tanto più esattamente e delicatamente quanto più completo e autentico esso è.

Tuttavia l'oggetto è una persona e quindi aperta all'infinito, e la mia rispondenza deve pure collegarsi con questa misteriosa infinità. Io rispondo all'infinito nel finito e al finito nell'infinito. La rispondenza stessa, sia in me che nell'altro rivela questa paradossale implicanza di finito e infinito.

6. RISPONDENZA E TRASCENDENZA

Quale densità ha nell'uomo la rispondenza? E' qualcosa di meramente accidentale o è parte della sua più intima struttura ontica? Possiamo considerare l'uomo come ancora umano, anche se questa dimensione è mancante?

Ci sembra che la rispondenza sia parte della struttura ontica fondamentale dell'uomo e che senza di essa egli semplicemente cessi di essere un uomo. Può essere chiamata una struttura «a priori», nel senso che è precedente ad ogni esperienza particolare. L'uomo, per sua stessa natura, è aperto alla realtà non soltanto nel senso della conoscenza ma anche in quello della rispondenza. Il soggettivista argomenterà che l'uomo crea la realtà che egli conosce. A ciò si può obiettare, con Maréchal, che la cognizione è per sua stessa natura un movimento verso la realtà e che è di per se stessa implicata nella realtà. L'implicanza ontica della rispondenza è ancora più forte. Un movimento verso la realtà ha la sua spinta dall'interno del soggetto. La rispondenza muove nulla; aspetta sem-

plicemente la realtà. E' apertura all'altro, ma proprio come rispondenza essa è del tutto incapace di creare l'altro; è creativa soltanto entro i limiti del suo rapporto con l'altro. Non vi è rispondenza se l'altro non si pone come reale, tanto reale quanto la rispondenza stessa e il soggetto che la fonda.

In quanto capace di rispondenza l'uomo non può essere solo, egli è costituito nella realtà, nella comunità. Altrimenti la risposta non è soltanto senza significato, semplicemente non esiste. Si potrebbe parlare allo stesso modo di una donna sposata ma senza marito; se essa non ha marito il suo matrimonio non è soltanto senza significato, semplicemente non esiste. Se «a» è relativo a « b », anche se « b » non esiste, « a » esiste; ma se « a » è un rapporto per « b », allora se « b » non esiste, « a » non esiste. Qui occorre notare che desiderio e rispondenza implicano un rapporto preciso con i loro oggetti. Io posso desiderare di avere pere dai meli e continuare a desiderarle anche quando comprendo che è impossibile, ma non potrei nemmeno desiderale se esse non esistessero in assoluto. Non può sussistere un effettivo desiderio per ciò che non esiste.

La rispondenza come struttura umana fondamentale ha un carattere generale; è rispondenza alla realtà come tale, come trascendente i limiti dell'io rispondente. E' solo potenzialmente che la rispondenza si collega a cose o persone particolari. Cionondimeno la rispondenza è tanto personale quanto generale; si collega ad un mondo di persone, e smentisce il solipsismo e il soggettivismo estremo. Essa colloca l'uomo in un mondo oggettivo di persone (4).

Vedere l'uomo in atteggiamento di rispondenza è vederlo in termini aperti ed esistenziali, rispondente in piena libertà al richiamo della realtà. L'uomo come lo conosciamo è sempre un viandante, sempre « in un atteggiamento di partenza », sempre trascendente la sua situazione presente, sempre consenziente all'invito di orizzonti nuovi. Così egli si presenta in uno dei testi favoriti di Heidegger, il famoso coro dall'Antigone di Sofocle: « Molte cose meravigliose vivono e si muovono, ma la più meravigliosa di tutte è l'uomo / che corre sul grigio oceano, portato dai venti del sud / navigando attraverso le alte onde del mare che gli sorgono attorno

(4) Il fatto della rispondenza come dato di coscienza può essere preso come il punto di partenza per una epistemologia realista; è non meno reale e fondamentale ontologicamente che il dinamismo del giudizio del Maréchal e l'intuizione del Lonergan. Devo confessare, comunque, che trovo difficile accostarmi seriamente alla epistemologia soggettiva, anche quando prende la forma del « tonico trascendentale », in quanto penso che ogni filosofo, che sia realmente e personalmente interessato alla verità, possa incominciare accettando come postulato o assioma la proposizione: « Io sono un uomo in un mondo di uomini », o, in altre parole, il fatto dell'interobiettività.

impetuose / e la Terra, suprema tra i potenti dèi, la più antica, l'imperitura, l'eterna, egli con solco paziente adopra e consuma...» (332 sq).

Ma per Heidegger (e ancora più per Camus e Sartre) l'uomo è semplicemente un viandante, destinato, nonostante la sua libertà, a impegnarsi sempre fuori ed oltre, senza scopo definito o definita speranza, « una passione inutile ». Ma l'uomo rispondente è un viandante che accetta un invito. Egli vive in vocazione. La stessa vita di Heidegger è prova di ciò: egli ha vissuto la sua vita rispondendo alla sua vocazione filosofica: e ciò è vero di ogni autentico filosofo anche se la sua teoria dell'uomo contraddice ciò. Ogni filosofo segue la sua vocazione. Il grande errore della filosofia esistenziale e fenomenologica è vedere l'uomo come spinto interiormente verso la trascendenza, mentre l'uomo è chiamato verso la trascedenza dall'esterno.

Per Sofocle l'uomo è il più meraviglioso di tutti gli esseri a causa della sua natura estro-versa e conquistatrice, del suo incessante autotrascendersi. Tuttavia l'uomo ha un profondo senso della casa, della stabilità e dell'autoconcentrazione. Una vasta zona del pathos umano si collega alla nostalgia per il focolare e per la casa; il « pio Enea », nel maggiore di tutti i poemi patetici, è un viandante in cerca di una patria. L'uomo non è soltanto l'esploratore ma anche l'edificatore di città; la sua rispondenza alla realtà comprende sia il radicamento della comunità locale sia l'apertura a sempre più vasti orizzonti. Vi è libertà nella strada aperta, e ognuno consente a questa libertà, ma non è meno profondamente attratto dalla dolce luce della patria che Newman invocava. La nostra rispondenza fondamentale alla realtà è egualmente orientata verso il finito e verso il trascendente (5).

7. L'INVITO DIVINO

Abbiamo visto che Wordsworth, il più profondo e sensibile dei poeti inglesi della natura, scopre in essa una presenza universale. E' chiara in «Tintern Abbey», la più matura manifestazione del suo pensiero su quest'argomento, che la sua impegnata rispondenza

(5) Qui le dimensioni umane della rispondenza e del pathos si intrecciano. Per una esplorazione della dimensione patetica si veda *Pathos, Philosophical Studies,* Dublino, 1970.

alla natura è una rispondenza a questa presenza. Egli si domanda però se la sua è una « fede vana » e risponde in un modo che, a prima vista, sembra semplicemente evasivo. Egli racconta che quando è stato oppresso « dall'inquieta agitazione senza senso, dalla febbre del mondo » il suo spirito si è rivolto verso la bellezza della natura e la presenza che la inabita. La risposta non è in verità evasiva. Wordsworth ci dice semplicemente come la più profonda realtà gli si rivela; la « presenza » è più reale dell'« inquieta agitazione », la quale non può essere assunta come misura tipica della realtà. E' singolare che Eliot trovi la « presenza » universale nell'« inquieta agitazione » (descritta in termini anche più tetri). In entrambi i casi il poeta risponde più e più profondamente alla presenza inabitante piuttosto che al fenomeno fisico.

Questa testimonianza dei grandi poeti (Wordsworth e Eliot sono soltanto esempi) ha significato ontologico. La loro rispondenza non è che la perfezione di qualcosa di universalmente umano. Il «Peter Bell» di Wordsworth, per il quale la primula è soltanto una primula, potrebbe sembrare un'eccezione a ciò, ma il punto centrale di quella particolare poesia di Wordsworth è che Peter Bell non è in verità un'eccezione, e che, anche nel suo caso, vi è la rispondenza, ma latente e non sviluppata. Se la rispondenza è reale, l'invito a cui essa si riferisce e la fonte di tale invito sono anche essi reali.

La natura è semplicemente un mezzo attraverso il quale una Presenza misteriosa e universale comunica con l'uomo.

Il fatto della trascendenza dà la medesima indicazione. L'uomo non può autotrascendersi da solo. Le sue sole forze lo vincolano alla soggettività. L'autotrascendenza, con l'accento sull'«auto», è semplicemente contraddittoria, e non può essere attribuita ad alcun ente per quanto grande esso sia. Un ente è quello che è, e perciò non può trascendere i suoi stessi limiti; questa è la ragione per cui le descrizioni dell'uomo come «pour-soi» o «Dasein» finiscono sempre nel soggettivismo. Queste descrizioni possono essere utili da un punto di vista puramente fenomelogico; in metafisica non hanno senso, come Sartre mostra quando, a conclusione de «L'Etre et le Néant», cerca di trasporre la sua descrizione fenomenologica dell'uomo in termini metafisici. L'essere per il mondo e l'essere per se stesso permangono entrambi nella cerchia del soggetto se questi non risponde all'invito di ciò che è fuori di lui. E' assurdo dire che l'uomo è libertà, e si è portati a dire che l'uomo è un'assurdità, se l'uomo non è capace di rispondenza a ciò che è esterno a lui. Essere liberi è essere creativi di sé, cioè elevarsi (o rifiutare di elevarsi) al di sopra di se stessi, e nessun essere può da solo andare al di là della sua essenza (in questo senso non vi è «scelta»). Un essere può naturalmente essere portato al di là di se stes-

so da un altro essere, ma questo non è libertà. Libertà può soltanto significare una libera rispondenza a un invito a essere condotto al di là di se stesso. La libertà è vocazione, è la rispondenza, o il rifiuto di rispondenza, a un appello. Qui ancora ci troviamo innanzi a un invito esteriore, alle linee confuse di qualcuno o qualcosa cui l'uomo liberamente risponde.

La trascendenza non è semplicemente trascendenza di questa o di quella situazione determinata; è il trascendimento della finitezza come tale. L'invito cui essa corrisponde può avere altre radici che l'infinito. Il fine, il « fine supremo » della scolastica aristotelica è presente dall'inizio, come un'orizzonte sempre in espansione in cui si situa l'incessante chiamata dell'infinito. Ma la risposta dell'uomo è libera; egli può aprirsi più o meno a questo invito (o lo può all'inizio o in qualsiasi momento lungo il cammino) oppure chiudersi nei suoi limiti e rifiutare la trascendenza; egli può rinchiudersi nel piacere, nell'indolenza, nel mero narcisismo. Tuttavia, fintanto che conserva qualcosa delle dimensioni umane egli sente la pressione dell'infinito, una pressione puramente morale, che soltanto invita e mai costringe. Questo è obbligo morale, e noi abbiamo qui la base per una teoria dell'obbligo, del bene e del male. Il bene per l'uomo (quello che «perfeziona» e completa) sta nella linea di rispondenza all'invito dell'infinito.

Tuttavia ogni rispondenza umana è immediatamente e primariamente finita, una risposta finita a una situazione finita. E' la situazione finita che propizia l'invito dell'infinito, così come sono i fenomeni naturali che mediano la «presenza» universale per il poeta della natura. La rispondenza umana può fallire o deviare, non soltanto ignorando le domande del finito a orizzonti più vasti, ma anche ignorando le domande del finito nella situazione presente: un vago trascendentalismo non è meno demoralizzante che cristallizzarsi nella finitezza. Una rispondenza pienamente umana deve comprendere entrambi i poli, finito e infinito.

Entrambi i poli sono essenziali al pieno sviluppo della rispondenza come dimensione umana. Ma il finito è originario, poiché l'uomo è un essere finito all'interno di un universo finito. Nelle sue radici ontiche la rispondenza umana è parte della rispondenza universale. L'uomo che noi conosciamo è « radicato » nel finito: ma la sua rispondenza all'infinito rende possibile una trasformazione dell'uomo, per cui egli, pur rimanendo finito, pone il suo centro nel polo infinito del suo essere. E' ciò che la teologia cristiana definisce « elevazione al soprannaturale ». Ciò può essere raggiunto solo inizialmente nell'ordine terrestre, per trovare pieno compimento dopo la morte. Dal punto di vista filosofico la grazia può essere considerata semplicemente come una possibilità aperta per l'uomo. La sua natura non l'esige, né può annullare le implicazioni

morali della sua rispondenza naturale all'infinito come fonte di trascendenza (6).

Una rispondenza che è pienamente umana è sempre personale ed implica un rapporto da persona a persona. La risposta dell'uomo all'infinito è, quindi, completa soltanto come risposta a un infinito personale, cioè al divino, a un Dio personale. Ciò significa che l'invito dell'infinito è un invito alla preghiera, un invito alla comunicazione dell'amore. A livello naturale l'uomo « aspetta Dio » (Simone Weil), assume un atteggiamento di « ascolto » e di attesa di una rivelazione divina (Karl Rahner) come possibile e come interamente libera e « gratuita ». In quanto cristiani sappiamo che questa attesa è stata meravigliosamente soddisfatta, che Dio ci ha chiamati « nella sua eterna gloria in Cristo » (1.a Pietro V, 10). E sappiamo pure che la natura è in uno stato di attesa recettiva verso questa gloria finale (Romani VIII, 22). Qui ogni rispondenza ha il suo significato e compimento.

(Traduzione dall'inglese di F. Garrone)

(6) Tanto l'etica quanto la teologia naturale sono state svalutate in tempo recente; esse sono state interpretate come il frutto della mentalità teologica di alcuni autori che si sono occupati anche di filosofia. Vedasi *« The Mystery of the Supernatural », Irish Theological Quarterly,* Ottobre 1968; *« Sacramentum Mundi », ibid.* Aprile 1970; *Karl Rahner: Early Philosophy, ibid.* Ottobre 1970.

NOTE

TEMI DI ANTROPOLOGIA CRISTIANA

Il problema che una riflessione teologica sull'età moderna inevitabilmente incontra è perché sia stata possibile, dopo il cristianesimo, una decisa ripresa del razionalismo antico. All'interno dell'universo scientifico e a fondamento di esso sta una implicita visione del mondo che non ha trovato espressione teoretica, appunto perché la scienza è nata senza e contro la filosofia: l'universo della scienza non è razionalista, ma a prezzo di essere agnostico e indifferente alla ricerca del significato. Ma la scienza non ha certo direttamente sollecitato una chiarificazione del rapporto del cristianesimo con la filosofia. La scienza, in ragione del postulato agnostico della repubblica degli scienziati, ha declinato ogni interesse religioso: così che sembra talvolta che le filosofie della crisi siano l'unico soggetto di dialogo con la teologia. Ma sta proprio alla teologia ricercare le condizioni della sua originalità e autenticità e quindi porre in discussione i risultati di quel suo lento processo di integrazione con la filosofia che ha determinato la sua presente forma storica.

Possiamo reperire in numerosi punti dottrinali, in vari momenti della teologia, i segni del compromesso di quest'ultima con la filosofia antica: cerchiamo ora di coglierli nella teologia dell'uomo.

ANTROPOLOGIA PLATONICA E ANTROPOLOGIA CRISTIANA

La filosofia platonica era ricorsa al carattere universale della conoscenza per affermare nell'uomo l'esistenza di un principio immateriale: l'anima. Universale e divino in questa prospettiva coincidevano semplicemente: l'anima aveva un rapporto con le realtà immateriali e divine che erano il fondamento del mondo e appartenevano, perciò, al loro medesimo ordine.

La rielaborazione di questa filosofia da parte dei teologi cristiani mantenne la relazione tra immaterialità ed immortalità, ma rifiutò di stabilire l'equivalenza tra immortale e divino. L'antropologia teologica rimaneva così identica all'antropologia platonica, con la sola differenza che l'anima, principio immortale, non era un principio divino e, se forniva all'uomo la sua specificità, non gli conferiva in forza di se stessa l'essere. Così si salvava la creazione dell'anima e del corpo da parte di Dio. Rimaneva, però, intatta l'idea che l'immortalità dell'anima fosse la condizione necessaria e sufficiente per fare dell'uomo un termine di dialogo con Dio: e che su questo piano il corpo nulla significasse o aggiungesse per rispetto all'anima. L'esistenza dell'anima era dimostrata dall'esistenza del pensiero: e, d'altro

lato, l'anima era il vero soggetto del dialogo e del rapporto con Dio: il primato della ragione era così necessariamente iscritto in questa antropologia, che la mistica dovette spezzare o aggirare per recuperare il suo bene.

Così il corpo veniva escluso dalla dimensione significante dell'antropologia: e la dimensione mistica e quella razionale ricondotte all'anima. Le differenze tra l'una e l'altra rimanevano, dunque, sul piano meramente psicologico, erano diverse forme di un'unica attività.

La tradizione cristiana ha però veicolato dei temi non riconducibili a questo compromesso con l'antropologia platonica, temi che esprimono la trascendenza dell'uomo su se stesso; il tema della persona, il tema dell'immagine di Dio, il tema dello spirito. In questi temi l'uomo non appare legato a Dio semplicemente da un tipo di causalità paragonabile a quella formale. L'uomo è causato da Dio non come un'opera soltanto, ma anche come un'immagine: egli non viene soltanto dal nulla, ma anche da Dio.

Quest'aspetto (il venir da Dio) non è stato considerato proporzionalmente all'altro. L'intenzione teologica era portata a sottolineare, contro il platonismo e la gnosi, che l'uomo era una creatura. In questa prospettiva, la nozione di immagine diveniva superflua ed era interamente assorbita dalla nozione di anima. Ciò che non vi entrava, era addossato alla grazia divina. Così le radici divine dell'uomo, espresse dal tema dell'immagine, cessavano di essere oggetto della teologia più rigorosa.

L'IMMAGINE DI DIO

Sia in Genesi I, 26 che in Genesi I, 27 si parla dell'uomo come immagine di Dio. In Genesi I, 27 il tema dell'immagine è immediatamente legato alla differenziazione sessuale.

Il commento cristiano non ha mai sviluppato il rapporto tra sesso e immagine. Tuttavia qualcosa di questo tema è indirettamente presente in quei padri che, sulla scorta del Nisseno, hanno visto l'immagine di Dio di cui parla il Genesi come includente una totalità. Il Nisseno distingue, infatti, tra l'uomo e Adamo. In Genesi I si parla per Gregorio di Nissa della creazione dell'uomo, della umanità: in Genesi II dell'individuo Adamo. Il tema dell'immagine implica per lui l'unità dell'umanità: « L'uomo fatto a immagine di Dio è la natura presa come un tutto. E' essa che porta l'immagine divina » (1). Che rapporto ha la differenza uomo-donna con la socialità dell'immagine, con la sua uni-totalità? Gregorio vede la creazione della donna come una previsione del peccato: ma essa all'origine non era per contrapposto ad Adamo un individuo a lui « contrario », come avvenne dopo il peccato. Nell'immagine di Dio presente nell'uomo, la diversità è contenuta nell'unità.

Lo pseudo-Dionigi vede nell'amore umano un riflesso dell'amore divino: ma nemmeno un autore come Massimo il Confessore, che sente fortemente l'influenza sia dello pseudo-Dionigi che del Nisseno, fonderà il tema della sessualità e quello della socialità dell'immagine di Dio nell'uomo. L'idea di un rapporto tra sesso e peccato originale (il sesso come conseguenza del

(1) *De hominis opificio*, XVI, Pg, t. 44, coll. 184 ac.

peccato, come creato in previsione del peccato) impedirà qualunque sviluppo in questo senso.

Una certa influenza gnostica rimane presente nell'ambiente in cui si sviluppa la teologia cristiana. Molte idee gnostiche hanno provocato sviluppi ortodossi: l'idea stessa di unità della umanità è un'idea che gli gnostici hanno elaborato nel quadro del loro sistema impersonale degli eoni divini. In altri casi, l'influsso gnostico è stato semplicemente bloccante, come in quello del rapporto tra la socialità dell'immagine di Dio e la prima società: la famiglia.

L'immagine di Dio è per l'autore di Genesi I situata nel corpo; i padri, salvo Ireneo, le *Recognitiones clementinae* e i padri siriaci, situano la immagine nell'anima.

Tuttavia la teologia orientale non confonde l'immagine divina nell'uomo con la razionalità. In essa rimane viva l'idea dell'ineffabilità dell'immagine, che è un modo per esprimere la sua trascendenza per rispetto all'uomo.

Sant'Epifanio afferma che non bisogna assolutamente cercare di definire dove si realizza l'immagine, ma soltanto confessarne l'esistenza nell'uomo, se non si vuole ingiuriare la grazia di Dio (2). Negli *Apophtegmata Patrum* è raccolto questo ammonimento: « non lasciare che le donne entrino nella tua cella, non leggere apocrifi, non speculare sull'immagine » (3). L'ineffabilità dell'immagine è conseguenza della sua origine divina. Gregorio di Nazanzio afferma che l'uomo è per creazione una parte di Dio (4).

E' una parentela con Dio che è così conferita all'uomo: questa parentela vale da principio dinamico e si manifesta come desiderio che spinge l'immagine verso l'archetipo (5). L'archetipo dell'uomo è il Cristo, per Ireneo, il Verbo, secondo la tradizione alessandrina. I due punti di vista non si escludono ma possono dar vita a due diverse teologie.

Nella tradizione occidentale la divinità dell'immagine e la sua ineffabilità vengono perdute, così come il riferimento al Verbo come archetipo. Per Agostino il ricordo, l'autocoscienza e l'autovolizione dell'anima sono l'immagine della Trinità dell'uomo. Lo spostamento per rispetto alla tradizione orientale è notevole: vi è una riduzione dell'immagine alla razionalità. Essa non è più una dimensione divina e ineffabile, ma semplicemente l'autocoscienza umana.

I riferimenti al Verbo e al Cristo vengono meno. Per Agostino, quando l'uomo è unito dalla carità a Dio, allora la *memoria sui, l'intellectus sui,* la *voluntas sui* diventano *memoria Dei, intellectus Dei, voluntas Dei.* La tradizione occidentale vedrà il lato divino dell'uomo esclusivamente nella grazia (si stabilisce così la dialettica tra i due termini del Genesi: immagine-natura da un lato, somiglianza-grazia dall'altro).

Anche la teologia greca (da Gregorio Nazanzieno a Leonzio di Bisanzio a Massimo il Confessore) mantiene la dialettica tra immagine e somiglianza: tuttavia la somiglianza non è che la piena manifestazione dell'immagine, mentre nella tradizione occidentale essa è una nuova dimensione

(2) *Panarion,* LXX, 2, 7, ed. Holl, GCS 3, p. 234.
(3) *Sopater,* Pg. 65, 413 a.
(4) *Orazione,* 14, 7; Pg. 35, 865 c.
(5) Cfr. E. des Places, *Syngeneia: la parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique,* Paris 1964, pp. 202-204.

ontologica, una partecipazione alla vita divina. Da notare che sia il Nisseno che Leonzio da Bisanzio parificano persona e immagine di Dio e mantengono l'universalità (uni-totalità) della persona. Ciò consente loro una precisa teologia del corpo mistico di Cristo. Per il Damasceno l'uomo è un mistero insondabile perché venne creato « deificantesi » (6). La persona e l'immagine di Dio sono una dimensione divina immanente nella creatura: la loro pienezza ingloba l'intera umanità. L'umanità è in Dio una sola persona, è l'immagine di Dio fuori di lui.

La teologia orientale ha raggiunto l'idea di un'immagine di Dio come dimensione trascendente nell'uomo. Essa è una dimensione ineffabile che supera l'autocoscienza e la razionalità, ed è conosciuta soltanto attraverso la rivelazione.

Il peccato sottrae la finitezza umana alla piena unità e inesione a questa dimensione dell'uomo generata da Dio e ineffabile come Dio. L'uomo è creatura e immagine: se la creatura rifiuta di vivere come immagine di Dio, vive nel peccato e nella morte. Per l'uomo, la pura finitezza è la morte. La grazia di Dio è l'energia divina che colloca la finitezza dell'uomo nella luce della infinità dell'uomo e consuma nella persona umana, secondo l'espressione di Massimo il Confessore, l'unità del finito con l'infinito. La grazia perfeziona la natura: nel senso che reintegra l'uomo con la sua realta in Dio, la sua dimensione creata con la sua dimensione divina. Così si può esprimere la differenza tra uomo e Dio e al tempo stesso la loro continuità: solo l'affermazione contestuale dell'una e dell'altra rendono conto della realtà totale dell'uomo. Il tema dell'immagine perde così ogni riferimento all'accezione puramente noetica, che le deriva dalla combinazione con il platonismo (limite presente ancora nella tradizione tomista delle idee) per esprimere la radice divina dell'uomo, la dimensione della sua continuità ontologica con il divino.

LO SPIRITO

L'antropologia biblica arcaica usa una terminologia tripartita; carne, anima, spirito. Tuttavia la differenza tra anima e spirito non è netta.

Paolo mantiene questa antropologia tripartita. Tre noti testi paolini (1.a Tess. IV, 23; 1.a Cor. II, 14; 1.a Cor. XV, 45) distinguono anima da spirito. Tale distinzione si trova anche in Ebrei, IV, 12.

La distinzione si ripete nei padri dei primi secoli: in Giustino, in Taziano, in Ireneo, in Clemente Alessandrino e in Origene. Particolarmente significativo Ireneo che vede lo spirito presente già nel corpo umano prima dell'infusione dell'anima (7). La tripartizione origeniana è stata ampiamente studiata dal Dupuis, con particolare riferimento allo spirito (8).

In questi autori lo spirito è, per usare l'espressione che il padre de Lubac applica a Origene, una certa trascendenza dell'uomo su se stesso. Tertulliano, autore del primo trattato latino cristiano *De anima,* non ri-

(6) *De Fide orthodoxa* II, 12, Pg. t. 94, coll. 924 a.
(7) A. Orbe, *Antropologia de San Ireneo,* Madrid 1969, p. 74.
(8) J. Dupuis, *L'esprit de l'homme* (essai sur l'anthropologie religieuse d'Origéne). Bruges 1967.

prende la tripartizione, ma pone nell'anima un elemento trascendente: « Homo rationali scilicet artifice non tantum factus, sed etiam ex substantia ipsius animatus » (9).

Ciò che prima veniva chiamato « spirito », è indicato, all'interno della antropologia corpo-anima che diviene prevalente sotto l'influenza della filosofia greca, come « nous »: mente. Il processo è parallelo a quello che finisce con il collocare soltanto nell'anima l'immagine di Dio.

La teologia mistica renana riprenderà, in nuova forma, la tematica dello spirito. « C'è qualcosa nell'anima... Questo qualcosa è, senza tuttavia possedere un'essenza propria: non è né questo né quello. né qui né là. Ciò che è, lo è in un Altro, e l'Altro in lui... Da quest'Altro, l'anima prende la sua vita e il suo essere, in lui versa tutta la sua vita e il suo essere. Perché la sua vita e il suo essere sono tutti e due in Dio... E perciò l'anima è in ogni tempo in Dio grazie a questo qualcosa » (10).

« Dio attraversa l'essenza nuda dell'anima, che è al di sopra di ogni nome, entra e penetra in questa essenza, che è più alta che l'intelligenza e la volontà, come l'essenza è più alta che le sue potenze. Quest'essenza è il castello in cui Gesù entra, piuttosto con l'essere che con l'agire, e Gesù conferisce all'anima l'essere divino e deiforme, attraverso la sua grazia che riguarda l'essenza e l'essere. Il fondo dell'anima è una relazione a Dio. Essa prende immediatamente l'essere da Colui di cui è immagine... L'immagine di Dio è frutto immediato della fecondità divina... L'immagine non è da se stessa, e niente le appartiene di colui di cui è l'immagine... Essa ha soltanto una relazione e un riferimento a colui di cui è l'immagine: essa è e tiene da lui questo essere, ed è questo essere stesso » (11).

Vi è nell'uomo una dimensione trascendente l'uomo. E' in questa dimensione che Gesù scende per unire l'immagine creaturale all'immagine increata.

Eckart mette a profitto la distinzione tomista tra essenza e facoltà dell'anima (conseguente alla generale distinzione tra essere e agire) per affermare che esiste nell'uomo una dimensione trascendente la razionalità ed immediatamente relativa a Dio. Così sarà possibile esprimere all'interno dell'antropologia dicotomica di Tommaso ciò che la prima patristica esprimeva con la tripartizione. Si crea così una tradizione di teologia mistica che da Eckart giunge a Giovanni della Croce. I mistici carmelitani usano il termine di « centro dell'anima ». Teresa d'Avila lo chiama anche spirito e lo dice ineffabile: « Questo centro dell'anima, ossia lo spirito, è cosa assai difficile da spiegare e anche da credere » (12). O ancora, sempre parlando delle settime mansioni: « Non si può dire altro che questo: per quanto si può capire l'anima, o meglio il suo spirito, diventa una sola cosa con Dio » (13).

I rapporti di Giovanni della Croce coi mistici renani sono ancor più chiari. Il concetto di fondo o centro dell'anima rimane fondamentale in tutta la teologia mistica del dottore carmelitano. Il tema è al centro della

(9) *Adversus Praxeam*, V, 5.
(10) *Predigt* 24, D. W. 1, p. 418, 8.
(11) *Predigt* 16, D. W. 1, p. 269, 8.
(12) Castillo Interior, *Morada septimas*, c. II, 10.
(13) Ib. c. II, 3.

Llama de amor viva: « Fiamma viva d'amore che ferisci soavemente il più profondo centro dell'anima! ». Questo centro dell'anima, spiega il santo nel commento, è la sostanza dell'anima, dove né i sensi né il demonio possono giungere, e dove Dio abita. Giovanni giunge sino a identificare questo centro dell'anima con Dio: « Il centro dell'anima è Dio: quando l'anima vi giungerà secondo tutta la capacità del suo essere e secondo la forza della sua inclinazione e operazione, essa giungerà al suo ultimo e più profondo centro in Dio... Ed essa non è ancora soddisfatta quando è nel centro, e non ancora nel più profondo, perché essa può andare nel più profondo di Dio » (14).

Vi è dunque una dimensione (il fondo dell'anima) che trascende ogni conoscenza e in cui Dio solo entra: in esso abita Dio, anzi il centro dell'anima è in qualche modo Dio stesso. Ci troviamo di fronte a un recupero, con parole diverse, del tema dimenticato, il tema dell'immagine di Dio, il tema dello spirito. In questo contesto Giovanni distingue, senza precisare, anima e spirito (15).

Giovanni della Croce parla di « infinito centro » della sostanza dell'anima. La terminologia è imprecisa, Giovanni è meno speculativo di Eckart e il suo linguaggio meno rigoroso: il senso tuttavia non è meno chiaro. Giustamente nota Jean Orcibal (16) che, come in Taulero, in Giovanni della Croce il centro dell'anima ha un legame più stretto con Dio che con le facoltà dell'anima, perché è Dio solo a potervi penetrare. Il centro dell'anima, per Giovanni della Croce, non è oggetto di autocoscienza. Qui è chiara la differenza tra la dottrina dell'interiorità del dottore carmelitano è quella del *De Trinitate* agostiniano. Per Agostino l'anima può totalmente conoscersi. Giovanni della Croce, attraverso Eckart, recupera i temi della patristica greca sulla ineffabilità dell'immagine, cioè sulla non conoscibilità dell'immagine di Dio nell'uomo nell'esercizio immediato dell'autocoscienza umana.

Possiamo, dunque, dire che la tradizione teologica orientale e la tradizione mistica occidentale ci offrono un'antropologia diversa da quella agostiniano-tomista che ha prevalso nella teologia occidentale. Un'antropologia teologica non può prescindere da questa tradizione, che ha i suoi fondamenti nella Scrittura.

LA PERSONA

La definizione di Calcedonia che afferma l'unità delle due nature, umana e divina, nella persona del Verbo ha mantenuto ferma la prospettiva della rivelazione aprendola al tempo stesso alla ricerca intellettuale. Si giunge alla concezione dell'*unio in persona,* mediante un lungo travaglio che ha, ai due termini opposti, la cristologia di Paolo di Samosata (per cui il Logos inabita l'uomo Gesù) e quella di Apollinare (per cui il Cristo è umanamente incompleto: manca cioè di anima).

(14) *Llama de amor Viva,* I, n. 12.
(15) Ib. n. 9.
(16) J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rheno-flamands,* Bruges 1967, p. 194.

Una distinzione tra persona da un lato, anima e corpo dall'altro quale quella raggiunta ad Efeso e a Calcedonia, non ha fondamento nel pensiero greco. E' rimasto sempre un problema aperto nella teologia quello che si deve intendere per persona. Il dogma di Calcedonia (lo si vide nella controversia monotelita) proibisce di considerare come inclusa nella persona la volontà, così come qualsiasi altra facoltà dell'anima. Nessuna attività determinata, niente di oggettivabile e di reificabile, anche in modo puramente coscienziale può far parte della persona. E' stato così inevitabile che la persona venisse ridotta al puro atto di esistenza, o alla mera incomunicabilità o alla non dipendenza ontologica da un altro soggetto. Così la persona rimane un elemento della natura: la natura comporta di per sé di esistere solo in forma concreta e individuata, e dunque autonoma e incomunicabile. Inoltre se la persona si riconducesse all'esistenza e all'incomunicabilità o all'autonomia, il Verbo avrebbe potuto anche cosificarsi, assumere un soggetto inanimato: non si vede altra ripugnanza che quella della convenienza morale e nulla di più.

Ci troviamo, dunque, di fronte a questa aporia teologica: che a fondamento del dogma di Calcedonia esiste un'antropologia in cui persona è altro da anima e da corpo, cioè da tutti gli elementi dell'uomo che sono, sia pure in modo diverso, oggettivabili.

In quale modo noi cogliamo la persona e l'anima come distinte? In che modo possiamo riconoscere la persona? Nella coscienza e nella autocoscienza? Nemmeno l'autocoscienza può essere tematizzata come una sorta di manifestazione pura della persona. « Io » dice riferimento anche all'anima e al corpo, alla razionalità e alla corporeità. Dunque: non esiste un'antropologia che esprima effettivamente la distinzione tra anima e persona.

Questa tesi è tenuta nelle scuole teologiche cattoliche come una semplice necessità derivante dal dogma di Calcedonia: ma un'illustrazione della dimensione propria della persona non esiste.

Ciò è tanto più significativo proprio in quanto il concetto di persona è divenuto un'idea caratteristica della nostra civiltà: distinta, ad esempio, dalla razionalità. Le differenze di capacità razionale non vengono considerate come alteranti, in linea di principio, lo *status* di persona: questo *status* viene riconosciuto persino agli amenti.

Questa è, storicamente, una conseguenza del cristianesimo: ma una visione dell'uomo che tematizzi la differenza tra persona e natura non esiste ancora.

L'ANTROPOLOGIA CRISTIANA

La rivelazione della trascendenza divina per rispetto al mondo e della somiglianza di Dio e dell'uomo comporta un'antropologia in cui venga egualmente riconosciuta sia la trascendenza dell'uomo sul cosmo che la sua immanenza in esso. L'espressione propria della antropologia cristiana è quella dell'uomo come cifra della totalità divino-cosmica, della totalità trascendenza-finitezza.

Tale antropologia soltanto riconosce la totalità della testimonianza della Rivelazione e può perciò legittimamente essere definita come teologica.

Bisogna pur dire che ciò che sinora la sistematica teologica ci ha dato

è un insieme di tesi sui rapporti grazia-natura e una riflessione sull'uomo di tipo esclusivamente filosofico.

La teologia occidentale ha seguito i problemi posti da sant'Agostino. Il tema chiave dell'antropologia era così il peccato e la necessità del soccorso divino. Non vi è dubbio che l'antropologia cristiana non possa non scegliere Agostino, nel dilemma tra Agostino e Pelagio. La pienezza cui l'uomo è chiamato è increata e solo energie increate possono unire pienamente nell'uomo finitezza e infinità.

Ciò non significa tuttavia che la determinazione dogmatica, relativa a tutti i vari sviluppi della polemica fra Agostino e Pelagio (sino all'iperagostinismo del protestantesimo originario) sia esaustivo dei temi di una antropologia teologica.

L'antropologia di cui i teologi dispongono oggi rimane composta di due tronconi non integrati: una dogmatica antipelagiana e una filosofia dell'uomo platonico-aristotelica. I vasti e profondi pensieri che il tema antropologico ha suscitato nella ricerca cristiana non hanno costituito una base sistematica di riflessione dottrinale.

Una compiuta meditazione antropologica è un'esposizione totale del dogma cristiano considerato secondo il taglio antropologico.

Esso può essere considerato secondo cinque momenti fondamentali, che sono appunto momenti della *historia salutis,* cioè una successione ordinata di gradi che esprime l'ordine e la totalità di un divenire.

L'UOMO NEL VERBO

Una antropologia teologica dovrebbe in primo luogo cercare nel Verbo increato l'uomo eterno in Dio. Vi è nella stessa Scrittura un rapporto tra l'uomo immagine di Dio e il Logos di Dio. Dio è esprimibile. E' questo il principio teologico che lega il Genesi al Vangelo di Giovanni.

Dio è esprimibile significa che ha una dimensione di fecondità infinita all'interno del suo stesso essere. E' ciò che è detto Logos: tutto ciò che è esprimibile, cioè l'infinito stesso di Dio, è qui espresso e trova dunque una dimensione non infinita, ma soprafinita. Se vi è in Dio una realtà, che dice origine e quindi infinità, vi è una dimensione che dice espressione e dunque soprafinità. Il Padre è al di sopra dell'espressione, il Figlio è la totalità dell'espressione. L'infinità del Padre e la soprafinità del Figlio sono speculari e indicano due eguali e diverse dimensioni totali della divinità. Qui l'uomo è eminentemente contenuto, perché l'uomo non è altro che l'espressione della soprafinità del Verbo nella finitezza. Possiamo dire che il Verbo è l'Uomo in Dio, perché l'uomo è il Verbo nella finitezza.

Un'antropologia teologica deve, dunque, muoversi a partire da una teologia del Verbo. Questa teologia deve superare il concetto greco per cui mutabilità e divenire sono imperfezioni. Vi è un divino modo di mutare e di divenire, che è l'archetipo del mutare e del divenire cosmico. Il Verbo come soprafinito è l'archetipo perfetto del divenire e del mutare. Mentre il Padre è al di sopra di ogni mutazione, perché è il Dio infinito, il Verbo è la totalità della mutazione, perché è il Dio soprafinito, archetipo del finito. In lui la divina totalità diviene l'archetipo dei secoli dei secoli, dei mondi

ancora non nati, dei tempi dei tempi. E tutte le cose sono contenute nel Verbo come nel loro archetipo.

Lo Spirito rappresenta l'unione in Dio dell'infinito e del soprafinito, la loro perfetta e totale corrispondenza. Non è, tuttavia, a immagine dello Spirito che l'uomo è fatto; e il tema dello Spirito non ha rilevanza immediata nell'antropologia.

Nel Verbo l'uomo esiste come una perfetta immagine di lui, come la replica del Verbo nel Verbo, l'immagine dell'immagine. Tale è appunto il Cristo. Nel Verbo esiste il Cristo prima del tempo e come fondamento del tempo, il Cristo totale che è Verbo nel Verbo e che si riflette infinitamente in una totalità-unità comprensiva di tutti gli uomini creandi. Il Cristo è una totalità-unità, così come il Verbo lo è. Esiste l'umanità nel Verbo come umanità perfetta, uni-totale, in cui la molteplicità delle persone vive come una sola vita e una sola persona. Questa unità che è al di sopra della singolarità e della molteplicità è il mondo divino: è l'umanità non di Dio ma in Dio. Perché esiste il Cristo unitotale, esiste la sua gloria che il cosmo materiale e angelico, il mondo della realtà e quello della coscienza esprimono nella finitezza.

La realtà creata ha dunque la sua ragion formale e la sua realtà divina in Dio: questo mondo non è perciò radicato in se stesso e non è in se stesso comprensibile. La sua vita totale comprende sia la dimensione divina dell'unitotalità che la dimensione creata in cui esistono singolarità e alterità.

Il Cristo totale è la ragione e la perfezione di tutto ciò che nel tempo assume la forma del divenire temporale e spaziale.

E' questa la gloria anteriore alla creazione cui Gesù è innalzato dopo la passione: la resurrezione è l'unità delle due dimensioni del reale, la creata e l'increata.

L'UOMO NEL MONDO

Il Verbo si manifesta nell'altro da sé: la creazione è infatti l'alterità del Verbo, il Verbo che si esprime nell'altro. L'altro è una totalità di essere e di conoscere, di vita e di riflessione, di esteriorità e di introiezione. La creatura fisica e quella vivente esprimono in forma finita la soprafinitezza divina. Se a questa creazione nota ai sensi aggiungiamo quella nota dalla rivelazione, cioè la creazione angelica, abbiamo una vita totale, che sale dalla particella e dalla vibrazione sino alla perfetta coscienza angelica. Noi non conosciamo la totalità di questa vita: essa è per la nostra coscienza, che è inclusa in essa, una dimensione non misurabile né esprimibile. Essa ci include da ogni lato.

Dalla Rivelazione soltanto sappiamo che esiste, a fondamento del nostro essere cosmico e in certo modo a giustificazione e a fondamento di tutto il cosmo, una relazione che è di noi al Cristo increato in Dio, in cui ciascuno di noi ha il suo pieno e perfetto essere: l'immagine di Dio.

Così come nel mondo interiore a Dio tutto è raccolto in Cristo, così nel mondo esteriore a Dio tutto è raccolto nell'uomo.

Il mondo esiste perché nell'uomo vi è una dimensione relazionale e

costitutiva a un tempo, una relazione sussistente al divino, che viene definita come immagine di Dio. Questa è la formalità stessa del rapporto creaturale. Questa relazione è il lato per cui la creazione non è semplicemente un'opera, ma una manifestazione di Dio, per cui non è semplicemente « gettata fuori » ma anche « tenuta dentro » il divino. L'uomo è il fondamento dell'interiorità della creatura al creatore, è il carattere formale di questo stesso rapporto.

Appunto perché la sostanza dell'uomo è una immanente relazione al divino, l'uomo trascende la sua stessa finitezza: ma per il fatto che l'uomo è una relazione *ad extra* di Dio, la manifestazione del suo essere è finita, non infinita: ed è per questo relativa ed omogenea al mondo creaturale, fisico, vivente e angelico.

Ciò appare nella dualità di dato-coscienza, corpo-anima, vita-intelletto che è un dato proprio della integrale realtà umana. L'uomo è appunto nel suo essere finito un micro-cosmo perché include tutte le dimensioni della finitezza.

La coscienza umana ha per immediato oggetto la vita umana: esiste una correlazione delle dimensioni finite, per cui l'uomo nel suo apparire può essere pensato come interamente incluso nel regno della finitezza. Ma, ecco il paradosso, la finitezza è per l'uomo negatività. L'uomo non può accettare la finitezza che come non vita, non senso, non ragione. Mentre vita e coscienza si manifestano come dimensioni finite, l'uomo non può non registrare che la sua realtà totale non si esprime interamente nella finitezza. Andando contro il carattere del suo essere fenomenico, manifestamente finito, l'uomo ritiene negativa la finitezza e positiva l'infinità.

L'uomo non conosce di essere una infinita e sussistente relazione con Dio dalla sua coscienza, ché l'oggetto della coscienza è la dimensione creaturale della vita. La dimensione infinita si manifesta negativamente alla coscienza come l'impossibilità dell'uomo di accettare la propria dimensione finita (coscienza-vita) come dimensione totale. L'esistenza di una dimensione reale ma non oggettivabile, non esprimibile rivela all'uomo la presenza in lui della relazione sussistente con Dio che è il suo essere non fenomenico e patente, ma sostanziale e latente.

Tale dimensione costitutiva dell'uomo è manifestata all'uomo nell'ordine della coscienza e della vita mediante Gesù Cristo. Con Gesù appare un uomo che vive compiutamente nella propria dimensione di coscienza e di vita la realtà profonda che è la sua relazione costitutiva con il Cristo increato in Dio, con il mondo interiore a Dio.

In Gesù questa dimensione è come portata a livello della coscienza e della vita, cioè resa disponibile alla finitezza.

In ciò consiste propriamente la salvezza: l'uomo è liberato dal condizionamento di questo secolo e fatto capace di esprimere nella sua coscienza e nella sua vita, cioè nell'ordine della finitezza, la sua stessa infinità.

L'uomo conosce dunque la sua totalità solamente per fede, cioè mediante la sua accettazione della rivelazione storica dell'uomo totale.

In Gesù egli sa di essere una relazione sussistente al Verbo e al Cristo increato: ritrova quindi la totalità della sua dimensione, che sa così di avere perso per il peccato di Adamo.

L'UOMO NEL CRISTO

Gesù è la manifestazione storica del Cristo increato vivente prima dei secoli in Dio. Il Verbo è fin dall'inizio il Cristo totale che racchiude in sé la pienezza della creazione, cioè la soprafinitezza divina in quanto espressa in Dio. In Gesù questa soprafinitezza divina si fa storia. Sotto questo aspetto Gesù, che è nel centro del tempo, nella pienezza dei tempi, è anche il principio e il fondamento del tempo. Prima che Abramo fosse, egli è. Vi è un linguaggio temporale infatti per esprimere la storia, e un linguaggio metatemporale. Secondo il primo, Gesù è nella pienezza storica dei tempi: nell'altro linguaggio, Gesù è il vero uomo, il modello originante di Adamo e dell'umanità. Se consideriamo il Cristo increato nel Verbo, dobbiamo usare questo secondo linguaggio: se consideriamo la sua traduzione spaziale-temporale, dobbiamo preferire il primo.

In Gesù si esprimono due momenti distinti, che possiamo intendere come la perfezione dell'umanità e la perfezione dell'abitazione di Dio Verbo nell'umanità.

Gesù è infatti colui che rivela l'uomo a se stesso, lo salva dal regno del peccato e permette all'umanità di iniziare il suo cammino di pienezza. Il termine storico e immanente di tale cammino è la perfetta unità di conoscenza e di vita, cioè il dominio dell'uomo sul cosmo e sul proprio corpo; un dominio che non sminuisce anzi esalta le virtù del corpo e del cosmo. Gesù è colui che permette all'umanità di cogliere la sua dimensione divina e di esprimere così, nella sua dimensione finita di conoscenza e di azione, la coscienza della sua infinità.

Sotto questo aspetto Gesù è la figura chiave della storia umana, la causa storicamente immanente della sua perfezione immanente. Rivelando all'uomo la sua libertà sostanziale e sopracosmica, vincendo in lui il timore delle potenze di questo mondo, Gesù libera le energie immanenti dell'umanità e consuma le potenze della natura fisica e quelle che l'uomo stesso ha creato, le potenze religiose, culturali e politiche immanenti alla storia, da cui vengono le forme materiali (schiavitù, servitù, sfruttamento) di dominio dell'uomo sull'uomo.

Ma in Gesù vi è anche un'altra dimensione: quella non relativa alla storia ma alla metastoria, cioè alla congiunzione dell'archetipo con l'immagine. La perfezione totale del disegno divino è infatti che il Cristo increato, il disegno divino del mondo, abiti nel Cristo creato secondo una legge di unione.

Per questo Gesù è non soltanto l'uomo-chiave, la perfetta espressione dell'uomo, ma è anche il Verbo incarnato.

Dobbiamo distinguere in Gesù il perfetto uomo dal Verbo incarnato, cosa che sinora non è pienamente avvenuta. Dall'Islam sino al mondo moderno, si è avuta, fuori della cristianità e nella cristianità poi, ma sempre fuori della Chiesa, la tendenza ad esprimere Gesù come perfetto uomo: mentre nella Chiesa il perfetto uomo è come scomparso nella luce del Verbo incarnato.

I due aspetti sono però profondamente diversi, anche se uniti. Gesù è perfetto uomo perché in lui esiste la coscienza piena dell'uomo; sa cioè di avere il suo fondamento nel Verbo increato. E' questa sua dimensione che è immediato termine della coscienza umana quando essa incontra Gesù.

Nell'umanità di Gesù si rivela il mistero dell'uomo secondo la sua origine. In questo senso Gesù è il salvatore, il nuovo, vero e perfetto Adamo.

Ma Gesù non rivela soltanto il mistero dell'inizio, ma anche il mistero della fine. L'ordine divino dell'umanità comporta la perfetta unione tra il Verbo increato e l'immagine creata, comporta il loro divenire una cosa sola. Questo è ciò che viene rivelato nel Nuovo Testamento come risposta ulteriore all'Antico Testamento, in cui vengono posti a Dio i supremi interrogativi dell'umanità.

L'UOMO NELLO SPIRITO

Il mistero dell'unione tra il Verbo increato e l'immagine creata è espresso nel mistero della discesa dello Spirito Santo. Abbiamo detto che lo Spirito Santo è la mediazione tra il mistero del Dio infinito e quello del Dio soprafinito, tra il mistero del Dio nascosto (il Padre) e quello del Dio espresso (il Verbo): è la rivelazione della loro perfetta eguaglianza. Ora poiché il Verbo incarnato ha svuotato se stesso sino a divenire un uomo, e dunque a porsi, egli e non solamente la sua immagine, come il fondamento della finitezza, tutta l'umanità è stata in radice divinizzata e su di essa è scesa la pienezza dello Spirito Santo. Poiché lo Spirito Santo dice il mistero dell'unità tra il Verbo e il Padre, così egli dice ora unità tra la natura umana e il Padre. Ciò che è espresso nel mistero della Vergine Maria, madre degli uomini. Generando l'umanità di una persona che è il Verbo, Maria ha unito nella natura umana la finitezza e la divinità. La persona da lei nata era divisa; un atto umano e finito si è concluso in un risultato propriamente divino. Il Verbo ha assunto in sé come cosa sua l'atto della Vergine e si è così incarnato. Per questo ora su tutta la natura umana è sceso il mistero della divinità. Non solo sulla natura umana ma sul mondo intero. Nell'ordine creaturale è l'immagine di Dio come relazione sussistente con il Verbo increato che fonda la dignità della finitezza. Ma in Gesù è il Verbo increato stesso.

L'ordine della fine trascende perciò l'ordine del principio. Nell'ordine del principio l'uomo ha rapporto con il solo Verbo (e ciò è la ragione della verità del monoteismo così come del significato del politeismo, perché il Verbo dice anche molteplicità e divenire). Ma nell'ordine della fine, quello del Verbo incarnato, la relazione dell'uomo è intratrinitaria. Egli appartiene allora all'ordine della soprafinitezza divina ed è anch'egli reso, mediante lo Spirito Santo, in relazione di unità con il Padre. L'ordine presente ha perciò due distinti aspetti, l'uno ancora storico, l'altro già escatologico.

Nell'ordine storico si ha il processo di assunzione da parte dell'uomo della sua autocoscienza infinita, cioè di sé come relazione sussistente al Verbo increato. Ciò è il processo che possiamo chiamare di umanamento. Esso significa anche l'inclusione della realtà nella conoscenza e nell'azione umana, cioè la determinazione del cosmo come strumento dell'uomo: e la presa di coscienza dell'unità che l'immagine di Dio pone tra uomo e uomo. La forma di perfezione di questo movimento storico è la fine dell'alienazione dell'uomo verso la cosa e verso l'altro uomo e lo stabilimento della relazione di unità tra uomo e cosa e uomo e uomo.

Esso è un processo di graduale approfondimento della pienezza umana del Cristo: ma nel senso che il Cristo rivela che la libertà dell'uomo è una libertà divina e che l'uomo è, in quanto uomo, l'immagine di Dio. La presa di coscienza dell'uomo come immagine di Dio e del significato totale sul piano del rapporto uomo-cosa e uomo-uomo di tale realtà è il contenuto stesso totale della storia.

Vi è tuttavia nella storia una dimensione escatologica, propria di coloro che, con un atto totale di fede al Cristo, esprimono già la pienezza della escatologia, di coloro che vivono l'unità con il Verbo e dunque la relazione al Padre mediante lo Spirito.

Questa dimensione escatologica è la dimensione ecclesiale, intendendo per Chiesa la pienezza ecclesiale: *Ecclesia quae in sanctis est,* per usare l'espressione agostiniana. Il santo vive già come il Figlio unito al Padre nello Spirito.

La dimensione ecclesiale è nella sua realtà profonda la metastoria presente nella storia: ed è, al tempo stesso, il luogo e il mezzo delle conservazioni delle parole e della efficacia salvifica in esse riposta che Gesù le ha affidato. Sotto il primo aspetto, la perfezione della Chiesa è metastorica, in essa si manifesta la pienezza che è oltre il tempo. Sotto il secondo aspetto, essa è una dimensione intrastorica e la comprensione del significato stesso storico delle parole che custodisce è legato al processo stesso dell'umanità.

Nel primo aspetto la Chiesa è chiamata a integrare in sé l'umanità: perché nella metastoria l'umanità è il Verbo unito al Padre mediante lo Spirito. Nella storia l'umanità è chiamata invece ad integrarsi la Chiesa, cioè ad assumere sempre più coscienza del peso e del significato di Cristo. Il processo di compenetrazione di Chiesa e di umanità si compie nella consumazione della storia e nell'avvento del Regno.

L'UOMO NEL REGNO

Della condizione dell'uomo nel Regno vi può essere poca dottrina, perché il Regno trascende interamente l'orizzonte della finitezza umana.

Il Regno significa che la capacità dell'uomo di includere in sé la finitezza travalica i confini dell'universo: l'uomo infatti riceve in sé la potenza soprafinita del Verbo che include infiniti universi.

Il Regno significa la perfetta unione tra uomo e uomo e la divina fecondità di quest'unione. Le relazioni intraumane divengono infinitamente feconde come quelle trinitarie. Esse sboccano verso il Padre, cioè verso l'infinito, e di qui attirano sempre nuove possibilità.

La vita umana nella Trinità (nel Verbo per lo Spirito Santo al Padre) va dall'ordine soprafinito all'ordine infinito: è un processo di creatività senza fine. Nel Regno il processo umano di crescita si converte nel processo della vita divina ed esprime in termine di infinita pienezza creaturale il processo di fecondità intradivino.

Il Regno è perciò ineffabile dell'ineffabilità stessa di Dio.

La sintesi antropologica cristiana è dunque un modo per esprimere tutta la teologia. La pienezza di Dio diviene la pienezza dell'uomo. Ma rimane sia nel processo della pienificazione dell'immagine (storia) che in quello dell'unità consumata (escatologia) il fatto che l'uomo per cogliere

questo processo deve uscire dall'ordine della finitezza e entrare nell'ordine divino. Sia a livello storico che a livello ecclesiale, il cogliere l'interezza dell'uomo richiede un atto di conversione, d'uscita da questo mondo.

Se noi guardiamo il lato esteriore della vita, ci è difficile cogliere quest'atto: ma appena guardiamo al di là delle apparenze vediamo che la conversione è il vero problema di ogni uomo, e che ogni uomo è sempre legato all'attesa o alla ripetizione di questo atto.

Verrà un giorno in cui questa dimensione segreta apparirà alla luce. Ci è di conforto pensare che si stende innanzi a noi l'attesa di una umanità che l'atto di conversione rende aperta e disponibile a ognuno dei suoi membri. Verrà un giorno che la solitudine apparirà come un'illusione e sarà considerata un ricordo. Nel tempo in cui camminiamo nella storia, il modo di vivere alla luce dell'ultimo giorno si manifesta come una vera apertura all'altro uomo che, nella luce di Dio, è già con noi una sola realtà e una sola vita, e così ci è fratello.

GIANNI BAGET BOZZO

PAUL RICOEUR
E IL CONFLITTO DELLE ERMENEUTICHE

Ogni epoca storica è ritmata dalle contrapposizioni categoriche nel maturare i propri battiti diacronici, è penetrata attraversata significata ed espressa da linee e raggi espressivi a livello comunicativo che la rivelano e la determinano nel suo essere, è predeterminata dal condizionamento delle sue strutture, del suo *essere-già-stato* (ossia del suo passato) e del suo *esistere-oggi*. In questo che sembra un circolo chiuso che non lascia spazio alla progettualità e all'imprevisto, ecco che sorge una fenditura, uno spaccato, che lo spezza, lo rende un cerchio aperto, ribalta la situazione, capovolge la struttura e apre strade nuove: è la maturazione di un evento che gli eventi avevano celato e portato dentro quotidianamente. E' questa spaccatura che specifica l'epoca e la denomina. Ed allora l'irriflesso diventa in un attimo coscienza e il nebuloso, il notturno, l'onirico vengono alla luce.

Volendo dare un volto ed un nome alla categoria centrale del XX secolo non esitiamo a definirla: la *struttura ermeneutica*, l'ermeneusi dell'ermeneutica, l'ermeneutica nell'apertura della libertà

Nell'ambito dello spazio riflessivo dell'umano che rappresenta e significa il concentrato del nostro sforzo progettuale e critico per esistere e del nostro desiderio di essere, sono continuamente posti *segni, opere, parole*. Questi non sono sempre tematicamente esplicitati e determinati, non emergono alla coscienza nella pienezza del loro significare e del loro essere. Ma a questo punto sorge *l'interpretazione*. La riflessione si trasforma in ermeneutica. L'ermeneutica ormai è l'unico spazio aperto alla possibilità umana per cogliere il proprio essere-nel-mondo, il proprio e specifico atto di esistere, il proprio determinarsi come essere per gli altri e con gli altri. L'uomo è alla ricerca delle « cifre » della propria esistenza nel patrimonio nebuloso, irriflesso e non razionale. Le diverse cifre dell'umano balzano alla coscienza e la coscienza si confronta con esse nella decisione ermeneutica.

L'interpretazione storica è decisione, è scelta di modo di essere e di presenza, e assunzione di esistere in verità (positivo-negativa). Le cifre dell'umano sono molteplici quanto i modi espressivi e compartimentali dell'esistere storico: a noi importerà soprattutto evidenziare la cifra del riflessivo a livello tematico-filosofico-religioso.

Qualsiasi penetrazione riflessivo-filosofica del reale ha sempre dei presupposti, dei « già-là » primitivamente posti ed operanti nella realtà, per cui la riflessione esplicita inizia sempre già dall'altro da sé, da una matrice nebulosa ma ricca, e si propone di esplicitare e interpretare ciò che già è e già è espresso in maniera enigmatica ed immediata: « la filosofia

nasce in un intervallo critico dopo una visione iniziale muta » (1). La riflessione filosofica dunque è una ripresa, in vari ed ulteriori momenti, del materiale pre-riflessivo e non-filosofico, il quale in tale modo viene a costituire la sua sorgente e ne sollecita l'autonomia.

Il passaggio dall'espresso informale all'esplicito tematico si ritma come « messa in questione », come ripresa e riconoscimento, come rielaborazione creatrice e significante di carattere critico e metodologico nello stesso tempo. Per cui il compito è l'*interpretare,* il liberare il senso, l'esplicitare il significato profondo di quei presupposti di cui la riflessione interpretativa si alimenta e di cui la storia si fa. Ecco l'ulteriore scatto: *l'interpretazione* si tramuta in *trasformazione* (2).

Ogni antropologia dunque si alimenta di una matrice originaria che si esprime in enigmi, simboli, moti e segni, che la riflessione interpreta, ricreandone il senso e ponendo le premesse per una trasformazione del reale. C'è tutta una ricchezza primigenia che fa sì che il primo compito non è l'inventare ma l'anamnesi, il ricordare, e insieme il reinventare e il reinterpretare ciò che mi è stato dato in maniera nebulosa e confusa e il tutto deve accadere nella piena responsabilità di un pensiero autonomo.

La possibilità di questa compenetrazione ed articolazione ed interazione è data dal fatto che anche l'enigma, il simbolo, il fatto, l'evento, il testo, la storia sono nella dimensione della *parola,* del *linguaggio.* E non c'è linguaggio senza interpretazione, senza ermeneutica, la quale è comprensione ed accadimento, è accettazione del già dato e precipitazione del nuovo.

In questo senso l'ermeneutica è dimistificatrice di senso e demitizzatrice (fase critica), ma anche riaccadimento di una significanza da inventare e far precipitare ed accadere, quindi creatrice di storia e di eventi, fattrice di esistenza.

Non è sufficiente l'approccio fenomenologico con il testo, con l'evento, con il mito, con il simbolo. E' necessario, perché accada il nuovo, l'attuazione di un rapporto simpatetico e critico insieme, nei confronti dell'*oggetto,* della Sache.

L'interpretazione dunque e sempre singola e storica, è sempre decisionale, è sempre messa in discussione dal soggetto operante, è coinvolgimento di natura e storia, oggetto e soggetto, fatto e interprete. Non è possibile dunque la neutralità (3), il disinteresse: siamo interpellati in ogni appello (Anrede) e risposta, di risposta che reinventa un appello, di un appello che esige di nuovo risposta. Ecco il *cerchio ermeneutico* « credere per comprendere, comprendere per credere ». Bisogna credere per comprendere perché « jamais l'interprète ne s'approchera de ce que dit son texte s'il ne vit dans l'*aura* du sense interrogé » (4).

Se non è più possibile vivere la dinamica e la credenza originaria delle realtà che ci sono davanti, tuttavia con la stessa critica possiamo interpretarle ed in tale modo riguadagnare la loro innocenza, intenderle nuovamente.

Ma l'ermeneutica rischia così di dominare la storia e di soffocarla! C'è invece una dimensione superante l'ermeneutica e che le crea il vuoto: ed

(1) P. Ricoeur, Aux frontières de la philosophie: Esprit, 1952, 760-775.
(2) Cfr. l'XI Tesi su Feuerbach di K. Marx, Roma 1950.
(3) Cfr. prefazione dello Jesus di R. Bultmann Tübingen 1962.
(4) P. Ricoeur, Herméneutique des symboles et réflexion philosophique: Archivio di filosofia 1961, 59, ora in Le conflit des interprétations, Paris 1969.

è il futuro, l'avvenire, l'eschaton che accadrà e verificherà col suo esistere la verità e non verità della interpretazione. La storia (il trasformare, il capovolgere, il ricreare, la rivoluzione) sarà dunque il criterio per verificare la veridicità dell'interpretazione. L'operatività dinamica interpreterà l'interpretazione e la porrà come segno nella storia o come rifiuto di storia.

La significanza e la centralità del discorso ermeneutico fa immediatamente balzare ed emergere il volto di quei filosofi le cui prospettive e dimensioni si inseriscono in questo circuito. Il nome di F. Schleiermacher, G. Dilthey, M. Heidegger, H. G. Gadamer, Paul Ricoeur si impone immediatamente.

L'analisi di Ricoeur muove da una prospettiva antropologica e coinvolge, facendole convergere, tutte le problematiche per la soluzione di un unico appprofondimento, quello religioso. In tutti i suoi lavori Ricoeur si sforza di far ricorso alla riflessione umana per cogliere il senso e il significato di quelle cifre umane che sono ambigue ed equivoche, nella ricerca di una comprensione veramente esaustiva delle cose. Per cui la sua riflessione filosofica ha uno spessore esistenziale e una ricchezza etica difficilmente trascurabili.

« Finitude et culpabilité » è l'analisi empirica, fenomenologica e nello stesso tempo trascendentale della miseria dell'uomo (5). Ricoeur vi analizza la sua sproporzione come possibilità di compiere il male. I due volumi di « Finitude et culpabilité » mostrano come la fallibilità umana non è solo il luogo e l'origine di cui... ma racchiude anche in sé la capacità del male. Con il terzo volume della « Philosophie de la volontè », e cioè « La volontaire et l'involontaire » (6), Ricoeur passa ad una analisi del fatto volontario dell'io cogito, dell'io penso che si pone di fronte alle cose per farle proprie, per coglierle, interpretarle, viverle, realizzarle. Ricoeur però si rende conto che al di là e prima del materiale filosofico strettamente riflessivo vi è un pensiero che si articola (ed è qui il suo grande contributo) nei miti e nei simboli: un materiale informe, nebuloso, inarticolato, che ha bisogno di una chiarezza espressiva, ha bisogno di essere colto nel suo senso intimo e definitivo (7).

---

(5) P. Ricoeur, Finitude et Culpabilité: vol. I L'homme fallible; vol. II, La symbolique du mal, Paris 1960: tr. it. Finitudine e Colpa, Bologna 1970, con introduzione di Virgilio Merchiorre.

(6) « La filosofia non dà luogo ad alcun cominciamento assoluto; portata dalla non-filosofia, essa vive sostanzialmente di una realtà che è stata già compresa, seppure non ancora attraverso la riflessione » (Finitudine e Colpa, 73). Ossia la filosofia « ha le sue fonti fuori di sè »: è responsabile del proprio inizio, lo cerca e ne dispone delle proprie fonti, le riceve (P. Ricoeur, Philosopher aprés Kierkegaard: Rthph, IV (1963) 307-308).

(7) Id., Le conflit des interprétations, Paris 1969, 16. La differenza tra mito e simbolo si può enunciare così: il mito è il testimone simbolico di un dinamismo ontologico, dinamismo che può avventurarsi in due direzioni opposte: una forma distruttrice (simbolizzata dalle rappresentazioni mitiche demoniache: è l'analisi della simbolica del Male, del Demoniaco, del Satanico) ed una forma inventivo-creatica. Il simbolo, invece, è il testimone di una relazione dialettica che instaura con la realtà ontologica che esso significa. Chiunque usa un materiale espressivo preso dal mondo dei sensi come espressione simbolica nega il suo senso primario ed insiste sul suo senso autotrascendente, poiché il mondo finito, nella sua natura più intima, rinvia attraverso se stesso al dilà di sè, a ciò che lo fonda: l'Essere stesso.

Anche secondo E. Cassirer il linguaggio delle forme simboliche è certamente più

Qui interviene l'«io penso», ossia la riflessione dell'umano. La riflessione nel suo procedere, per Ricoeur, incontra un mondo oscuro ed opaco, non più il mondo delle idee chiare e distinte, bensì il mondo ambiguo dei doppi sensi, il mondo dei simboli. Ci troviamo dunque di fronte al problema che Ricoeur aveva lasciato in sospeso alla fine della « Symbolique du Mal », ossia il problema dell'articolazione reciproca tra simbolo e interpretazione filosofica.

Il *simbolo* si differenzia marcatamente e nettamente dal mito « J'appelle symbole toute structure de signification aù un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroit un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être apprehendé qu'a traverse le premier » (8). Ecco il simbolo. Esso dunque rivela e nasconde la realtà che viene colta attraverso la sua meditazione. Per questo la formula di Recoeur si chiude con « le symbole donne à penser ». Su questa formula si fermava nel 1960 la « Symbolique du mal » e con questa formula si spalanca il terreno all'ermeneutica.

Il simbolo ha un'aurora di riflessione, ha una ricchezza di senso, che dev'essere ancora esplicitata, dev'essere colta. E' qui che si inserisce quindi il *fatto interpretativo*. Il simbolo suscita la riflessione e l'interpretazione. « L'interprétation — scrive Ricoeur — est le travail de pensée qui consiste à dechiffrer le sens caché dans le sens apparent, à deployer le niveau de signification impliques dans la signification littérale » (9).

---

ricco dei sistemi di segni costruiti per l'uso scientifico. Accanto alla scienza, esso comprende anche il mito, la religione e l'arte: « ogni vera funzione fondamentale dello spirito presenta in comune con la conoscenza un'unica caratteristica di valore decisivo, costituita dall'avere in se stessa un'attività originaria formativa e non semplicemente riproduttiva. Essa non esprime in maniera meramente passiva un'entità esistente, ma racchiude in sè una energia autonoma dello spirito attraverso la quale la semplice esistenza dei fenomeni acquista un "significato" determinato, un peculiare valore ideale. Ciò vale per l'arte come per la conoscenza; per il mito come per la religione. Essi tutti vivono in peculiari mondi di immagini nei quali non si rispecchia semplicemente un dato empirico, ma che essi, invece, producono secondo un principio autonomo. E così ciascuno di essi si crea anche proprie forme simboliche che, sebbene non siano dello stesso genere dei simboli intellettuali, sono ad essi equivalenti per la loro origine spirituale. Nessuna di queste formule si risolve puramente e semplicemente nell'altra o si lascia dedurre dall'altra, ma ciascuna di esse designa un determinato modo di concepire spiritualmente, nel quale e mediante il quale costituisce ad un tempo un aspetto specifico del "reale"» (Philosophie der Symbolischen Formen, vol. I (1923), Darmstadt, 1956; tr it., Filosofia delle forme simboliche, Firenze 1961, vol. I, p. 9-10).

I vari sistemi di simboli accampano tutti, a loro modo, una pretesa di verità prospettivistica; la scienza perde lo specifico primato della verità. La « vera » conoscenza non è possibile che alle condizioni trascendentali della rappresentazione simbolica e non già nel riscontro con il rappresentato. Per mezzo dei mondi immaginari, che si articolano nelle forme simboliche, « noi scorgiamo e in essi possediamo ciò che chiamiamo la realtà: poiché la più alta verità oggettiva che si apre allo spirito è, alla fine, la forma del suo proprio agire. Nella totalità delle sue prestazioni e nella conoscenza della regola specifica in base alla quale ognuna di esse è determinata... lo spirito possiede l'intuizione di se stesso e della realtà. Ma alla domanda: che cosa possa essere l'assoluto reale al di fuori di questa totalità delle funzioni spirituali... lo spirito possiede l'intuizione di se stesso e della realtà. Ma alla domanda che cosa possa essere l'assoluto reale al di fuori di questa domanda esso non riceverà più alcuna risposta, e questo perché a poco a poco impara a riconoscerla come un problema mal posto, come una immagine ingannevole del pensiero » (Ibidem, p. 48).

Con questa autoriflessione della ragione speculativa, E. Cassirer crede di aver aperto la strada a una nuova filosofia delle scritture dello spirito.

(8) Id., Le conflit des interprétations, cit., 16.

(9) Id., Finitudine e Colpa, Bologna 1970, 626.

Simbolo ed interpretazione divengono così dei concetti correlativi. Vi è interpretazione solo lì dove vi è un senso molteplice e solo nell'*interpretazione* può essere resa manifesta, colta, rivelata la pluralità dei sensi del simbolo: « non esiste mai un linguaggio simbolico senza ermeneutica; là dove un uomo sogna e delira un altro uomo si fa avanti per interpretare; quello che era già discorso, anche se incoerente, rientra nel discorso coerente per mezzo dell'ermeneutica » (10).

Il simbolo, dunque, oltrepassa se stesso nella misura in cui si lascia cogliere dall'interpretazione. E l'interpretazione è ciò che restaura il senso, ciò che coglie la verità dei simboli, ciò che è capace di penetrare nella pienezza del linguaggio simbolico, nel potere rivelatore della parola.

Ma qui si pone un interrogativo molto importante. Quale simbolo importa soprattutto a Ricoeur nella ricerca della delimitazione del suo campo ermeneutico, cioè del luogo dei doppi sensi e dove si affronta il modo di interpretarli? Accanto alla logica simbolica matematica, accanto a una scacchiera geometrica dove i conti tornano, vi è una regione ricca di significazioni complesse, la regione del simbolo (11). Questa regione delle significazioni complesse è soprattutto la regione dei simboli religiosi.

Come Ricoeur coglie i simboli religiosi e in che modo li interpreta? Perché essi hanno una ricchezza di contenuto ed hanno un messaggio ancora tutto da scoprire e da rivelare? I simboli religiosi sono per l'uomo un modo di mettersi in relazione con la divinità e di meglio intenderla e la loro interpretazione è manifestazione di un contenuto, rivelazione di qualcosa che è il *sacro*.

Ma qui risorge il nuovo problema del simbolo. Il simbolo è rivelativo o dissimulativo? Per la psicanalisi il simbolo è illusione, è dissimulazione di ciò che il desiderio vuole, per cui l'interpretazione deve smascherare, demistificare, ridurre l'inganno del simbolo. Freud infatti scompone la duplicità delle espressioni simboliche e segrega e ripone il senso nel puro gioco di una economia istintuale. Ma qui Ricoeur si chiede: il mostrare e il nascondere della psicoanalisi è sempre dissimulazione di ciò che vuole il desiderio, oppure può talvolta essere manifestazione, rivelazione di un sacro? (12). C'è solo un'ermeneutica che demistifica, o anche un'ermeneutica che coglie nei simboli un possibile Anrede, una possibile interpellanza, un kerygma, un invito a realizzare la propria esistenza? Se nelle espressioni simboliche bisogna distinguere diversi piani interpretativi ed insieme una pluralità di livelli simbolici, allora bisogna concedere anche che il singolo, come tale, può nascondere quel *più di essere* sotto cui le pulsioni istituali si nascondono. C'è dunque un *conflitto di ermeneutiche*, che Ricoeur con lucidità, con analisi critica estranemente riflessa conduce avanti e risolve.

Per Ricoeur il simbolo è comunicativo di senso di esistenza, è donatore di vita: « ... le symbole est ainsi costitué au point de vue sémantique qu'il donne au sens par le moyen d'un sens; en lui primaire, littéral, mon-

(10) « Per noi il simbolo è un'espressione linguistica del senso duplice che richiede un'interpretazione — scrive Ricoeur — mentre l'interpretazione è un lavoro di comprensione che mira a decifrare i simboli »: della Interpretazione. Saggio su Freud, Milano 1967, 15.

(11) Cfr. Ibid., 20.

(12) Della Interpretazione, cit., 593.

dain, souvent physique, renvoie à un sens figuré, spirituel, souvent existentiel, ontologique, qui n'est aucunemente donné hòrs appel à une interprétation, précisament parce qu'il dit plus qu'il ne dit et qu'il n'a jamais fini de donner à dire » (13).

Siamo dunque di fronte ad un vero conflitto che si svolge in me e fuori di me tra un'ermeneutica che demistifica la religione, dirà Ricoeur, e un'ermeneutica che si sforza di cogliere di nuovo nei simboli della fede una possibile interpellanza, un kerygma (14).

Cosa mi è dato di cogliere nel simbolo? Nel simbolo io colgo ciò che si rivolge a me, ossia la buona novella, il kerygma, che per questo cessa di essere il « tutt'altro ». Il « tutt'altro » nel simbolo diventa Logos (parola) e come tale entra nell'ermeneutica. Il simbolo vive già nell'elemento della parola e la parola ha sempre in sé almeno un abbozzo di riflessioni. « Il problema della fede diventa problema ermeneutico ed implica necessariamente un'ermeneutica della demistificazione » (15).

Ricoeur, dunque, tenta la costruzione di una fede senza illusione, cioè tenta l'integrazione dell'ermeneutica riduttrice, propria della psicoanalisi, con l'ermeneutica ricca di senso, cioè la fede. L'ermeneutica demistificatrice, propria della psicoanalisi (perché la psicoanalisi tende ad essere iconoclasta indipendentemente dalla fede o non fede dello psicoanalista e questa distruzione della religione può essere la contropartita di una fede purificatrice da ogni idolatria), si affianca all'ermeneutica rivelatrice nella lotta contro l'idolatria, che nella fede è stata sempre presente fin dai suoi inizi.

Qui si apre naturalmente un altro capitolo dell'ermeneutica di Ricoeur, la distinzione tra religione e fede, molto importante per cogliere la pienezza e la verità del simbolo. Mentre per Freud la religione è illusione del desiderio, poiché il desiderio opera uno spossessamento proiettando l'onnipotenza che non si ha più in una realtà vista come padre, per Ricoeur l'atteggiamento religioso è visto come un dare importanza alle cose rivestendole dei caratteri della divinità. Con la fede, invece, il medesimo rapporto uomo-Dio viene inteso come chiamata da parte di Dio. In tal modo Ricoeur accetta le critiche della psicoanalisi alla religione, ma ad essa sottrae la fede. In ogni modo, questa distinzione di Ricoeur non è originale e va fatta risalire a Gogarten e Bonhoeffer.

Ricoeur fa uso della categoria di orizzonte, intendendo con orizzonte ciò che si avvicina senza mai esser posseduto, l'oggettivazione della divinità nel simbolo. La categoria di orizzonte ha una sua storia estraneamente travagliata, perché rischia sempre l'oggettivazione, rischia di cadere nell'illusione, che pure è una struttura necessaria di ogni incondizionato. E la religione nasce proprio da questa *cosificazione:* « religione che tratta il sacro come una nuova sfera di oggetti, di istituzioni, di poteri d'ora innanzi inscritti nel mondo dell'immanenza, dello spirito oggettivo » (16).

Contro questo tipo di religione ha valore l'ermeneutica riduttrice, la quale si propone come compito la morte dell'oggetto metafisico e religioso.

(13) Le conflit des interprétations, cit., 32.
(14) Cfr. Della interpretazione, cit. 381.
(15) Ibid. 566.
(16) Ibid. 571.

La fede, invece, va distinta dalla religione e va inserita nel circolo dinamico dell'ermeneutica restauratrice. Certo, apparentemente la distinzione può sembrar facile; in realtà c'è un campo dinamico di drammaticità e di equivocità estremamente evidente, poiché la religione e la fede possono nascere entrambe dal tronco comune del sacro (17).

Ecco perché Ricoeur non potrà essere d'accordo con Bultmann, proprio nel concetto di mito, in quanto se il mito è la necessaria espressione della fede, non lo si dovrà interpretare, ma intendere come autentica esperienza religiosa: il mito non rappresenta la verità, ma la costituisce. Pertanto, non dev'essere interpretato con mentalità antimitica. Ricoeur richiede il riconoscimento del mito come mito e del suo potere rivelante. In questa sua lotta egli si batte per evitare una umanizzazione eccessiva del messaggio, una umanizzazione che lo trasformerebbe e lo stravolgerebbe, mentre il kerygma è grazia, dono, e non possibilità categoriale dell'uomo.

Lungi dall'essere un linguaggio infantile ormai superato, il linguaggio mitico è, in quanto simbolico, uno strumento unico di autocomprensione, capace di aiutare l'uomo moderno a ritornare coscientemente e operativamente nel raggio d'azione dell'essere. Per ben comprendere bisogna coglierne la struttura originale e il *dinamico* che ne esprime *l'intenzionalità*. Il mito non offre una visione « mistica » delle cose, ma fa cogliere e fa trapassare dal senso primario o letterale delle cose e della realtà al senso simbolico. Ecco perché « le symbole donne à penser », fa sorgere una « seconde naiveté ».

« Se non possiamo più vivere i grandi simboli del sacro, secondo la credenza originaria, nei moderni possiamo almeno tendere, nella critica e per suo mezzo, ad una seconda ingenuità. E' insomma *interpretando* che possiamo di nuovo *intendere;* è quindi nell'ermeneutica che si scioglie il modo del significato attraverso il simbolo e si svolge l'impresa intelligibile della codificazione. In che modo l'ermeneutica affronta questo problema? Quel che abbiamo chiamato dianzi un nodo — il nodo nel quale il simbolo dà e il critico interpreta — viene mostrato dall'ermeneutica come un circolo. Possiamo enunciarlo rudemente: « Bisogna comprendere per credere, ma bisogna credere per comprendere »... Come dice Bultmann nel suo famoso articolo sul « problema dell'ermeneutica », in « Glauben und Verstehen »: « Ogni comprensione come ogni interpretazione è... continuamente determinata dal modo di porre la questione e da ciò a cui mira (col suo Woraufhin). Non è mai priva di presupposti, cioè è sempre orientata da una precomprensione della cosa riguardo alla quale interroga il testo. Solo partendo da questa precomprensione essa può, in generale, interrogare ed interpretare ». E ancora: « Il presupposto di ogni comprensione è il rapporto vitale dell'interprete con la cosa di cui il testo parla direttamente o indirettamente ». Insistendo sulla coincidenza con il Woraufhin, con la cosa di cui parla il testo, Bultmann mette in guardia contro la confusione che

(17) « Il sacro può essere il significante sostegno di ciò che abbiamo chiamato la struttura di orizzonte, propria al " tutt'altro " che si avvicina, o la realtà idolatra che nella nostra cultura noi mettiamo a parte, generando così l'alimentazione religiosa. Equivoco indubbiamente inevitabile: giacché se il " tutt'altro " si avvicina, lo fa nei segni del sacro; ma il simbolo ben presto si muta in idolo, e allora l'oggetto culturale si spacca in due, una metà diventa profana e l'altra sacra, all'interno stesso della sfera umana »: Della interpretazione, 572-573.

consisterebbe nell'identificare questa partecipazione al senso con una coincidenza psicologica tra l'interprete e le « espressioni singole della vita », secondo l'espressione di Dilthey. Ora l'ermeneutica non domanda una affinità da vita a vita, ma una affinità del pensiero con ciò a cui mira la vita, insomma del pensiero con la cosa di cui si tratta. E' in questo senso che bisogna credere per comprendere.

E, tuttavia, solo comprendendo possiamo credere.

La seconda immediatezza che noi cerchiamo, la seconda ingenuità che attendiamo non è infatti più accessibile se non nell'ermeneutica: possiamo credere solo interpretando.

E' la moralità « moderna » della credenza nei simboli; espressione dell'affanno in cui si muove la modernità ed espressione del suo rimedio.

Questo è il circolo: l'ermeneutica procede dalla comprensione di ciò che ha il compito di comprendere interpretando. Grazie al circolo dell'ermeneutica posso però ancora oggi comunicare col sacro, esplicitando la precomprensione che anima l'interpretazione. Così l'ermeneutica, conquista della modernità, è uno dei modi attraverso i quali la « modernità » si supera in quanto oblio del sacro. Io credo che l'essere può ancora parlarmi, non più certo nella forma precritica della credenza immediata, ma come seconda immediatezza a cui mira l'ermeneutica. Questa seconda ingenuità vuole essere l'equivalente postcritico della ierofania (18).

Si pone inevitabilmente il seguente interrogativo: questa « seconde naiveté » non può essere accolta o condivisa più facilmente dal teologo che dal filosofo? Il teologo è sempre preoccupato di salvaguardare le « cifre » del sacro, ma in che modo il filosofo potrà far tacere la sua inquietitudine nei confronti di un simbolo che non può ridurre totalmente? Secondo Ricoeur, solo accettando di riconoscere un limite, una frontiera, alla sua disciplina, o nella legittimazione del mistero come orizzonte del suo universo discorsivo. Bisognerebbe, o sarebbe opportuno (ma qui non possiamo), sottolineare le differenziazioni di queste affermazioni delle tesi di C. C. Jung, precisare che esse continuano l'intuizione di A. Loysy, slargano l'orizzonte di R. Bultmann, e correggono il metodo iconolasta di E. Brunner.

L'analisi fenomenologica del simbolismo del Male o la metodologia analitica della strutturazione dei principi ermeneutici ci sembrano in grado di chiarire il problema dell'interpretazione delle rappresentazioni di origine e struttura mitiche in teologia. Vorremmo sottolineare sopratutto l'importanza della distinzione metodologica fondamentale che Ricoeur ha operato tra kerygma e miti ad esso connessi (19). Mentre R. Bultmann praticamente non sa utilizzare né salvare l'esistenza dei « miti associati » (da cui il suo rifiuto del « Was » a vantaggio del solo « Dass » evenziale della

(18) Finitudine e Colpa, Bologna 1970, 627-628.

(19) Il kerygma cristiano — ci dice Ricoeur — non comporta una fede nel peccato, ma nella remissione dei peccati, in modo che la « description du peché et la symbolisation de son origine par le moyen du mythe appartiennent par conséquent à la foi à titre secondaire et dérivé, comme le meilleur *envers* d'une parole de délivrance et d'espérance ». (La symbolique du mal, cit., 286): E' compito della teologia rendere operativo lo spirito di discernimento che lo Spirito Santo dona al credente per decifrare quale mito « est le plus signifiant, le plus dévoilant, et du même coup le plus propre a être coordonné à l'evènement du salut à titre de prolégoméne de la foi ». Questo spirito può essere operante abbinando l'origine rivelata di un mito al suo « pouvoir révélant » e confrontandoli (op. cit. 287).

rivelazione cristiana) e mentre P. Tillich e H. Dundry confondono volontariamente i due ordini, riconducendo il kerygma all'annuncio di una storia mitica nella quale il mito ha divorato la storia (20). Paul Ricoeur, invece, li distingue con lucidità e con chiarezza, e nello stesso tempo si preoccupa di indicare come i miti associati si articolano al kerygma. Questa distinzione tra kerygma e miti associati permette uno studio del radicamento psichico e somatico del linguaggio mitico (si ritrova così il problema del volontario e dell'involontario) al di fuori di ogni considerazione kerygmatica, e permette l'evidenziazione della sua intenzionalità simbolica. Simili studi e tentativi potranno « demitologizzare » il pensiero teologico ed evitargli, nello stesso tempo, di ricadere nella mitologia sotto la scusa di una pseudo-fedeltà alla Rivelazione. Certo, simile distinzione tra kerygma e miti associati è ben lontana dal soddisfare l'esigenza critica del pensiero razionale. Per questo però, secondo noi, ha ragione Ricoeur quando afferma che la cristologia è incommensurabile alla simbolica.

L'interpretazione del senso richiede dunque, per Ricoeur, la assunzione cosciente di « un fond symbolique surdéterminé » (21), compiuta da un interprete che vive nel contesto stesso di ciò che deve cogliere, che ossia vive nel cerchio ermeneutico di cui si è parlato a proposito di svolta ermeneutica anche per altri autori.

Ma il problema oggi, per Ricoeur, è di esplicitare la portata temporale dell'analisi semantica dei singoli simboli. Tra il *sovrappiù di senso* e lo *scarto temporale* vi deve essere un rapporto essenziale: è proprio questo rapporto essenziale che Ricoeur si sforza di cogliere attraverso una via indiretta, una svolta alla larga, facendo ricorso alle nozioni di sincronia e di diacronia proprie della scuola strutturalista, ed in particolare dell'antropologia strutturale di Lévi-Strauss.

« L'interpretation de la symbolique ne mérite d'être; hors de ce travail d'appropriation du sens, elle n'est rien; en ce sens l'herméneutique est une discipline philosophique; autant le structuralisme vise à mettre à distance, à objectiver, à séparer de l'équation personnelle du chercheur la structure d'une institution, d'un mythe, d'un rite, autant la pensée hermeneutique s'enfonce dans ce qu'on a pu appeler " le cercle herméneutique " du comprende et du croire, qui la disqualifie comme science et la qualifie comme pensée médiante. Il n'y a donc pas lieu de juxtaposer deux manières de comprendre; la question est plutôt de les enchainer comme l'objectif et l'existentiel (ou l'existential!). Si l'herméneutique est une phase del l'appropriation du sens, une étape entre la réflexion abstraite et la réflexion concrète, si l'herméneutique est une reprise par la pensée du sens en suspens dans la symbolique, elle ne peut rencontrer le travail de l'antropologie structurale que comme un appui et non comme un repoussoir; on ne s'approprie que ce qu'en a d'abord tenu à distance de soi pour le considérer. C'est cette considération objective, mise à l'oeuvre dans les concepts de synchronie et le diachronie, que je veux pratiquer, dans l'espoir de conduire la hérméneutique d'une intelligence naïve à une intelligence mûrie, à travers la discipline de l'objectivité » (22).

(20) Cfr. P. Barthel, Interprétation du langage mythique et théologie biblique, Leiden 1967.
(21) Le conflit des interprétations, cit., 58.
(22) Ibid., 33-34.

Ricoeur ha dedicato diversi contributi, tra i più importanti in merito, al tema « strutturalismo ed ermeneutica ». Il volume « Le conflit des interprétations » raccoglie tre lavori molto interessanti in merito. Uno s'intitola « Structure et herméneutique »; il secondo « Le problème du double sens comme problème herméneutique et comme problème sématique »; il terzo « La structure, le mot, l'événement ». Qui cerchiamo di cogliere qual'è il pensiero di Ricoeur al riguardo. Ricoeur si è avvicinato con acutezza alle analisi e agli sforzi degli strutturalisti proprio per risolvere alcuni suoi problemi di fondo. Lo strutturalismo è da lui assunto per la problematica della sua antropologia. E' importante in merito un numero speciale di « Esprit » (novembre 1963), dedicato a un dibattito con Lévi - Strauss: « La pensée sauvage et le structuralisme ». Ricoeur si propone di articolare lo strutturalismo, inteso come scienza obbiettiva, e l'ermeneutica, intesa come interpretazione filosofica di contenuti mitici. Egli cerca di concatenare i due sistemi e non di porli a livello competitivo, ma integrativo, di considerare l'uno come « objectif », l'altro come « existentiel ». L'antropologia strutturale può rappresentare una tappa nel processo della riflessione per cogliere il senso delle cose in cui l'uomo si esprime. La riflessione umana deve cercare di ricogliere quello che era il senso della scaturigine delle origini per farlo proprio e per ridargli il senso dell'attualità. Qui si ripropone anche, se si vuole, il rapporto tra ermeneutica e tradizione (23). L' antropologia strutturale impersona per Ricoeur il momento dell'oggettività, il momento in cui la struttura di un mito o di un rito viene distanziata, separata dall'equazione personale del ricercatore: « On ne s'approprie que ce qu'on a d'abord tenu à distance de soi pour le considérer ». Ricoeur, dunque, vuol dimostrare come la comprensione strutturalista costituisca un medium necessario tra la spontaneità e immediatezza simbolica delle cose in cui si è espressa l'operatività dinamica o coscienziale dell'uomo e la comprensione ermeneutica dell'oggi, cioè il tentativo da parte dell'uomo di rifar propria quell'innocenza spontanea delle cose esplicitate nel simbolo e di rifarla propria attraverso l'ermeneutica. Per fare ciò, Ricoeur pone come pietra angolare il concetto di storicità, che sembra essere escluso dagli strutturalisti, i quali considerano la visione diacronica in subordinazione alla sincronica. Tale subordinazione è negata dall'ermeneutica che parla solo in termini di tradizioni, di eredità, di ripresa di un senso arcaico in un senso nuovo.

Sulla base di questo diverso rapporto tra diacronia e sincronia Ricoeur vede una catena di miti, una lunga catena di miti, che vanno dal totemismo, di cui parla Lévi-Strauss, al kerygma della religione ebraica. « A' une extrémité, celle du type totémique, nous avons une temporalité cassée... à l'autre extrémité, celle du type kérygmatique, c'est une temporalité réglée par la reprise continuelle du sens dans une tradition interprétante » (24). Il kerygma, per Ricoeur, presenta un « surplus » di senso, di fronte a chi l'in-

(23) « La tradition, même entendue comme transmission d'un *depositum*, reste tradition morte, si elle n'est pas l'interprétation continuelle de ce depôt: un "heritage" n'est pas un paquet clos qu'on se passe de main en main sans l'ouvrir, mais bien un trésor où l'on puise a pleines mains et que l'on renouvelle dans l'opération même de l'épuiser. Toute tradition vit par la grâce de l'interprétation; c'est à ce prix qu'elle dure, c'est-a-dire remeure vivante » (Le conflit des interpretations, 31).

(24) Ibid., 52-53.

terpretazione strutturalistica ha una funzione solo di secondo grado. La spiegazione strutturale consiste nella trasportazione del modello linguistico, basato sulla correlazione tra cultura e linguaggio e rispondente ad alcune condizioni: interpretazione volta alla struttura incosciente; attenzione prestata alle relazioni di differenza ed opposizione fra i termini; e tutto deve essere colto indipendentemente dall'osservatore, cercando un'oggettività assoluta. Ma per Ricoeur questa pretesa porta una simile interpretazione ad un « systéme catégorial sans référence à un sujet », ossia porta ad un « inconscient kantien » (25). Per Ricoeur, in tal modo, si istituisce tra osservatori e sistema un rapporto non storico ed è questo uno degli aspetti che egli pratica maggiormente nello strutturalismo, in quanto una dicotomia così radicale per lui non è ammissibile, perché il sistema linguistico, a cui noi facciamo riferimento, risente sempre dell'esperienza dell'individuo. Invece la sovradeterminazione e la sovrapposizione di senso nelle cose in cui l'uomo ha esplicitato se stesso, quindi nella storia che l'uomo di oggi deve cogliere, appare solo in una visione diacronica, meglio, storica: di fronte ai miti e ai simboli che donano un senso, che offrono la materia al pensiero, la spiegazione strutturalistica sembra offrire solo uno scheletro, vuoto ed astratto. Tuttavia egli tenta di dare un'articolazione reciproca tra strutturalismo ed ermeneutica.

Tra ermeneutica e strutturalismo c'è reciproca correlazione: ogni analisi strutturale presuppone una interpretazione ermeneutica, la quale dal senso fenomenico rinvia al senso implicito, operando così un transfert di senso e instaurando un campo semantico su cui poi si applicherà l'analisi strutturalistica, nel tentativo di cogliere le suggestioni ritmiche strutturalmente parallele. Il doppio senso genera il segno, ma l'« intelligence de ce double sens est intelligence essentiellement herméneutique » (26).

A sua volta l'interpretazione ermeneutica ha bisogno di far ricorso all'analisi strutturalistica, in quanto i simboli hanno bisogno di un sistema, di un insieme, che limiti ed articoli nello stesso tempo il loro senso. E' necessario un piano, un disegno, una prospettiva, una economia: « le symbole ne symbolise que dans une " economie ", une *dispensatio*, un *ordo* » (27).

Nel tentativo di cogliere la pienezza e la ricchezza espressiva di queste due dimensioni, Ricoeur ricorre ad una nuova categoria, centrale nell'articolazione del suo discorso ermeneutico: la nozione di « parola » (28). E' necessario recuperare il linguaggio come « mediazione » attraverso cui ci schiudiamo all'altro, e ciò è possibile sia sul piano sintattico che su quello semantico: « Le mot m'à paru être le point de cristallisation, le noeud de tous les échanges entre structure et fonction. S'il a cette vertu de contraindre à créer de nouveaux modéles d'intelligibilité, c'est parce qu'il est lui même à l'intersection de la langue et de la parole, de la synchronie et de la diachronie, du système et du procès. En montant du système à l'événement, dans l'instance de discours, il apporte la structure à l'acte de parole. En retournant de l'événement au système, il apporte à celui-ci la contingence et le déséquilibre, sans quoi il ne pourrait ni changer,

(25) Ibid., 37.
(26) Ibid., 59.
(27) Ibid., 61.

ni durer; bref il donne une " tradition " à la structure qui, en elle-même, est hors le temps » (29). Da un lato, dunque, la parola rimanda al sistema, alla struttura, dall'altro la supera, è carica di un senso che ci coglie solo nella dinamica di un processo. Tuttavia i due aspetti sono correlativi, poiché la ricchezza di senso della parola è limitata dal sistema dei segni in cui si inserisce.

La *parola* dunque è il punto di incontro della sincronia e della diacronia, del sistema e del processo, della struttura e dell'evento, del sistematico e dello storico, della coazione e della scelta, della istituzione e della rivoluzione.

Qui si spalanca l'abisso di una ontologia del linguaggio, non abbordata da Ricoeur e siamo così violentemente sbattuti sulle sabbie heiddeggeriane e soprattutto godameriane.

CARMINE BENINCASA

(28) Cfr. Le conflit des interpretations, segnatamente l'articolo dal titolo: La structure, le met, l'événement, 80-97.

(29) Ibid., 95.

PER UNA RIFLESSIONE CRISTIANA DEL CORANO

In queste pagine mi propongo di delineare assai schematicamente come si potrebbe riflettere teologicamente il problema della personalità religiosa di Muhammad, la sua missione profetica e il valore del suo libro, « Il Corano », nel piano della storia della Salvezza. Più che un'analisi scientifica, storica ed esegetica vorrebbe essere questa una prospettiva teologica, dal punto di vista cristiano. Resta indiscusso il carattere trascendente del cristianesimo e l'unicità della rivelazione cristiana, della Chiesa di Gesù Cristo come unica « arca di salvezza »: « Sacramentum salutis » come la chiama il secondo concilio Vaticano. Resta indiscusso che dal punto di vista della fede cattolica, in cui noi ci poniamo, non si intende per nulla livellare il cristianesimo alle altre religioni non-cristiane, nemmeno l'Islam; anche se a questo si deve riconoscere uno speciale significato in tutto il piano universale di Dio per la salvezza (1).

La mia esposizione vorrebbe unicamente invitare teologi più profondi e più preparati di me a riflettere sui problemi che verranno qui schematicamente presentati, una maggiore elaborazione nel nuovo campo della teologia delle religioni.

* * *

Si deve riconoscere di fatto che la riflessione teologica sul fenomeno storico dell'esistenza delle religioni non-cristiane nella storia dell'umanità sta soltanto ora iniziandosi nella teologia cattolica, secondo un orientamento nuovo mai intrapreso nella esposizione del trattato *de religione* nei secoli passati.

E' uno dei nuovi frutti del secondo concilio Vaticano e del nuovo condizionamento specifico del mondo che porta gli uomini ad un contatto più profondo fra di loro. Prima del concilio qualche « avanguardista » aveva

(1) Tengo a riaffermare tutto questo proprio per evitare penose accuse. Un confratello missionario in terra musulmana mi mandava a dire « su tutti i toni che ormai molti erano stanchi dei miei scritti e di Maometto ». L'Islam, a suo dire, « poteva interessare un filosofo o uno storico, ma è assurdo volerlo porre sullo stesso piano del cristianesimo » come farei io. Questa accusa, che con molta superficialità mi viene affibbiata anche da persone qualificate in teologia, e da superiori, io la respingo come ingiusta e calunniosa. Coloro che me la rivolgono ho l'impressione che non abbiano letto attentamente nessuno dei miei scritti, soprattutto il mio ultimo libro: « Per un dialogo cristiano musulmano », Milano, Vita e Pensiero, 1969. Amerei che mi si segnalassero le pagine dove essi credono potervi leggere le affermazioni e le insinuazioni che mi si attribuiscono sul livellamento sincretista dell'Islam col cristianesimo.

osato incamminarsi, non senza qualche rischio, su nuove vie. L'audacia sembrò allora sorprendere i « prudenti ». Non si intendeva davvero mettere in dubbio la trascendenza del cristianesimo e la funzione salvifica della Chiesa, per un compromesso sincretistico con le altre religioni, per un allivellamento. Tentazione questa dalla quale non sono stati esenti, talvolta soccombendo, vari cultori di storia delle religioni, specialmente agli ultimi del secolo scorso fino ad oggi.

La formazione teologica ci aveva abituati ad una apologetica dove si delineava e credeva dimostrare l'unicità del carattere trascendente del cristianesimo, vilipendendo, spesso senza una vera oggettiva conoscenza, le altre religioni, presentate con i colori più foschi; e mettendone in rilievo tutti gli aspetti negativi, riconosciuti come espressione dell'attività peccatrice dell'uomo e di quella satanica, presente sempre per ostacolare il regno di Dio nella sua espansione salvifica.

Contro questo spirito di ricerca, qualche teologo, che abbiamo visto precedere il concilio, quale avanguardista — penso con grande riconoscenza al padre Henry de Lubac col suo « Cattolicesimo », col suo preziosissimo « Aspects du Buddhisme » — aveva portato nella sua ricerca teologica uno spirito diverso da quello degli apologisti battaglieri. Erano dominati dalla preoccupazione che già fu nei padri della Chiesa a scoprire i « semi del Verbo » nelle varie religioni. Uno studio benevolo e diretto degli elementi positivi e autenticamente religiosi delle varie religioni mondiali s'iniziò, mentre parallelamente si approfondiva lo studio del piano biblico della storia della salvezza. Il problema della salvezza si spostava dalla dimensione individuale, a cui la teologia antica lo aveva limitato, proprio perché è l'uomo singolo l'oggetto della salvezza. Ora si riformulava in dimensioni più cattoliche e più universali, al tempo stesso, tenendo conto delle specifiche dimensioni sociali. Il secondo concilio Vaticano, riprendendo il principio « fuori della Chiesa non vi è salvezza », insisteva sulla funzione salvifica universale della Chiesa quale « Sacramentum Salutis ». I teologi potevano così impostare il problema della validità relativa delle religioni non-cristiane. Queste sono realmente ed effettivamente delle « religioni », vale a dire « oggettivazioni sociali — come scrive H. R. Schlette — di un orientamento dell'uomo verso una Trascedenza ».

Subito è nato un insieme di problemi concernenti la natura e la funzione specifica delle religioni non-cristiane in generale e di ognuna in particolare. Queste oggettivazioni sociali dell'orientamento dell'uomo verso Dio devono allora essere considerate come il frutto dell'uomo peccatore? E' la ribellione dell'uomo che si manifesta come rifiuto ad accogliere la rivelazione evangelica e di seguire la via che Dio stesso gli ha indicato per andare a Lui, sostituendo la creazione del proprio modo di credere e di agire? Le religioni sarebbero effetto unicamente della buona o della cattiva volontà dell'uomo? Sono queste religioni un effetto dell'azione specifica di Satana per ostacolare l'avanzamento del regno di Dio in seno alla umanità? Dopo il peccato originale tutta l'umanità sottostà all'impero di Satana e per questo rifiuta la redenzione operata da Cristo?

Tutti questi problemi sono connessi fra loro e s'impongono all'attenzione del teologo che cerca una nuova prospettiva, particolarmente dopo il concilio.

Qualora ci si sforzi di cercare e di evidenziare i « semi del Verbo »,

cioè tutti quegli elementi positivi che si possono riconoscere ed identificare in ciascuna delle grandi religioni, il teologo allora si pone la domanda: hanno questi grandi movimenti religiosi dell'umanità, destinati ad orientare l'uomo ed i popoli verso il senso del divino e della trascendenza, una specifica funzione nel piano universale della storia della salvezza? In queste « religioni » vi è una « rivelazione » che insegna la presenza di Dio e la finalità della vita umana, orientandole alla loro integrazione e al loro perfezionamento nel mistero di Cristo, del cui piano salvifico anche esse farebbero parte?

Schelette giustamente osserva: « Anche se le religioni fossero soltanto "permesse" da Dio avrebbero già "con ciò" un diritto di esistenza, relativo cioè a Gesù Cristo... Quando si parla di un orientamento delle religioni verso Cristo, inserito nella storia della salvezza, si dovrebbe indagare in che cosa esso consista, e se e come l'orientamento si renda visibile nella forma concreta delle religioni » (2).

L'INVITO ALLA RIFLESSIONE FATTO DAL CONCILIO E DA PAOLO VI

Al congresso eucaristico del sud dell'India, già Pio XII aveva invitato i cattolici a studiare e scoprire tutti quegli elementi autentici, oggettivamente sani e buoni, che la cultura indiana manteneva nella sua tradizione.

Il concilio ha posto più teologicamente le esigenze per il riesame della problematica posta dalla presenza delle religioni non-cristiane. Paolo VI, nella sua grande enciclica: « Ecclesiam suam », presenta i non-cattolici nell'immagine di diversi cerchi incentrati ed orientati alla Chiesa cattolica. Si annunciava già il principio dichiarato espressamente dal concilio nella costituzione « Lumen gentium » (n. 16) e nella dichiarazione per le religioni non-cristiane.

A varie riprese il concilio parla dei « semi del Verbo » ed afferma esplicitamente: « Tutto ciò che di buono e di vero si trova tra loro (nelle altre religioni) è ritenuto dalla Chiesa come dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita » (Lumen gentium, n. 16).

Il decreto sull'attività missionaria della Chiesa, « Ad Gentes », ha un testo che considero importantissimo. Parlando della testimonianza di vita e del dialogo con i non-cristiani, richiede che: « si devono conoscere bene le tradizioni religiose degli altri, lieti di scoprire e pronti a rispettare quei germi del Verbo che in esse si nascondono... Devono conoscere gli uomini in mezzo ai quali vivono ed improntare le relazioni con essi ad un dialogo sincero e longanime, dimostrando tutte le ricchezze che Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli. Ed insieme tentando di illuminare queste ricchezze alla luce del Vangelo. E di liberarle e di riferirle al dominio di Dio salvatore » (n. 11 b).

Parlando, nello stesso decreto, della formazione del clero indigeno, si afferma: « Bisogna dunque aprire ed affinare la mente degli alunni, perché ben comprendano e possano valutare la civiltà del loro popolo; nello studio delle discipline filosofiche e teologiche, essi debbono scoprire quali rap-

(2) H. R. Schlette: « Le Religioni come tema della Teologia », Brescia, Morcelliana, 1968, p. 17.

porti intercorrono fra tradizioni e religione del paese e la religione cristiana » (n. 16).

Per potere riscoprire questi « semi del Verbo » al numero 22 si richiede che « venga promossa la ricerca teologica, per cui alla luce delle tradizioni della Chiesa universale siano riesaminati fatti e parole oggetto della rivelazione divina, che si trovano nella sacra Scrittura e sono spiegati dai padri e dal magistero ecclesiastico ».

Questi princìpi enunciati chiaramente dal concilio e poi ripetuti occasionalmente da papa Paolo VI devono trovare un'applicazione anche al caso concreto della religione musulmana.

Secondo le direttive del concilio occorre applicarsi quindi alla ricerca dei « semi del Verbo » e delle ricchezze che Dio nella sua munificenza ha elargito al profeta Muhammad e alla tradizione religiosa dei musulmani. Dopo avere riscoperto e riconosciuto questa autentica opera della misericordia di Dio nella tradizione islamica, lieti per questa scoperta e pronti a rispettarla, si deve tentare di illuminarla alla luce del Vangelo e di liberarla da ciò che non può riferirsi al dominio di Dio salvatore.

La tradizione religiosa dei musulmani è radicata ed originata dal loro libro sacro. Perciò mi sono imposto di dedicarmi alla ricerca dei « semi del Verbo » e delle ricchezze che Dio nella sua munificazione ha sparso in questo sacro scritto e per mezzo di esso, come uno strumento para-sacramentale nell'animo di milioni di musulmani attraverso tredici secoli. Il lavoro di ricerca non sarebbe completamente nello spirito del concilio — che non si pone su un piano umano suggerendo una « ricerca scientifica », ma sul piano della fede — se non tentassimo di illuminare tutte queste ricchezze scoperte con la luce del Vangelo, per riferirle al dominio di Dio e vederle come espressione del piano della storia della salvezza.

ALLA RICERCA DEI « SEMI DEL VERBO » CON OCCHI DI AMORE

Sino dagli inizi dei miei studi islamici, mi preccupò l'aspetto teologico del problema dell'esistenza dell'Islam nella storia dell'umanità che è stata creata per essere « cristiana ». Così — posso dire — che ormai da anni mi chiedo il « perché » esiste l'Islam, come fatto essenzialmente religioso; e come esso di inserisce nella storia della salvezza. La risposta l'avevo chiesta ai grandi apologisti classici anti-musulmani: padre Ludovico Marracci, padre Filippo Guadagnolo, padre Henry Lammens. Alimentatomi alle loro eruditissime opere credevo potere concludere che l'Islam teologicamente si spiegava soltanto come espressione satanica, frutto di un'azione diabolica da parte di Satana in seno all'umanità per ostacolare direttamente la diffusione del regno di Dio. L'Islam era allora considerato da me — secondo la tradizione cristiana medioevale, — come religione di Satana, di cui Muhammad era stato, cosciente o meno, lo strumento per organizzare la forza più anti-cristiana sino allora conosciuta nella storia del cristianesimo.

Queste mie conclusioni sembravano soddisfare almeno parzialmente la mia intelligenza, ma urtavano contro i miei contatti quotidiani con i musulmani credenti, sopratutto « preganti », e con la scoperta che ogni giorno più facevo del loro autentico spirito religioso.

Nel febbraio del 1947 ebbi l'occasione, in un incontro col venerato

...aestro, professor Luigi Massignon, al Cairo (Egitto) di esprimere le mie ...onclusioni delle mie ricerche personali fatte sul Corano sotto la guida dei ...randi islamisti cattolici soprammenzionati: « Tutto il Medioevo cristiano — reagì con un certo scatto, composto immediatamente ad una espressione di ...ompassione paterna — ha creduto con convinzione che Muhammad fosse ...tato lo pseudo-profeta di Satana, e mai riuscì ad ammettere che l'Allah ...el Corano avesse potuto essere lo stesso Dio di Abramo, adorato dagli ...brei e dai cristiani». Mi invitò allora a leggere e meditare il suo non facile ...denso scritto: « Les trois Prières d'Abraham — Seconde prière » (Tours, 1935) perché ripartissi dallo studio delle origini bibliche abramitica-ismaeliana dell'Islam e ricercassi il significato provvidenziale della persona e della missione di Muhammad e del suo messaggio coranico. Dovevo rifare tutto lo studio del Corano con spirito un po' diverso; e come consegna mi dette due sentenze da tenersi presente durante la mia ricerca: una di sant'Agostino: « Amor dat novos oculos » e l'altra di san Giovanni della Croce: « Là dove non ci trovate l'amore, metteteci voi l'amore e vi scoprirete l'Amore ».

Soltanto con questo spirito era possibile mettersi alla ricerca e riconoscere i « semi del Verbo » posti da Dio anche nel Corano. Da allora un lungo cammino, anni di preghiera e di studio, mi hanno condotto alle conclusioni ed alla visione della persona del profeta e del suo libro che ho oggi. Posso affermare, modestamente, che con il nuovo spirito suggeritomi dal Massignon, i « semi del Verbo » li ho ritrovati nel Corano. Mi sento quindi in dovere, come il concilio, « con animo lieto e pieno di rispetto », di illuminare questi autentici elementi con la luce della rivelazione cristiana, la luce del Cristo, e presentarli ai miei confratelli e a quanti vogliono impegnarsi seriamente nel dialogo con i fratelli musulmani. Forse molti potranno essere sorpresi, forse urtati perfino, nel constatare quanto diverse siano le mie conclusioni da quelle ordinarie anche dell'islamismo cristiano e degli orientalisti.

Come nel mio libro « Per un dialogo cristiano musulmano » ho avuto occasione di ripetere continuamente che è da una prospettiva eminentemente cristologica, e specificamente dall'interno di una cristologia paolino-scotista dell'Incarnazione e del primato assoluto di Cristo, come re della storia, che io conduco la mia riflessione teologica dell'esistenza dell'Islam nel piano della salvezza, così anche in queste pagine resto sempre nella stessa prospettiva teologica (3).

(3) Questa osservazione di volere rimanere continuamente sul terreno della fede cristiana la ripeto spesso nel mio libro. Ma sembra essere sfuggita al caro amico padre Robert Caspar nella recensione che mi ha fatto nella rivista « Parole et Mission », n. 51, juillet, 1970, pp. 371-372. Mi sembra che gli sia rimasto estraneo tutto il primo capitolo: « La storia umana incentrata in Cristo », dove dichiaro: « La mia interpretazione della personalità religiosa di Muhammad, della religione dell'Islam e delle relazioni con la personalità religiosa di san Francesco si inserisce in una visione totale della storia dell'umanità, incentrata nel mistero di Cristo. Per non essere male compreso, mi è indispensabile accennare al contesto storico teologico nel quale io vedo il « mistero dell'Islam » (p. 15, cfr. p. 95, 100). Ora mi sembra che il padre Caspar non abbia mai tenuto conto di questa mia base di partenza. Inoltre mi attribuisce teorie che io non sostengo, e non tiene conto delle precisazioni che sempre presento. Così per esempio: « On part du postulat que le Coran est inspiré par l'Esprit Saint, comme l'Ancient Testament. Donc, comme l'Ancien Testament, il faut l'interpréter par le Nouveau Testament ». Io non ho mai scritto questo. Se io parlo di una ispirazione del Corano, ho sempre precisato che non è l'ispirazione biblica, poiché la Chiesa non mi ha dato nel canone biblico

LE LONTANE ORIGINI BIBLICHE DEL MISTERO DI ISMAELE

L'Islam non deve considearsi — come è stato spesso considerato sulla autorità di san Giovanni Damasceno — un'eresia cristiana, con la quale si negherebbe il mistero della Trinità, dell'Incarnazione e della redenzione. Occorre considerarlo nello svolgimento della storia dell'umanità come un « misterioso fenomeno religioso apparso nel settimo secolo », che ha però le sue radici nel mistero biblico della benedizione abramitica per Ismaele e la sua discendenza.

Nel racconto del « ciclo di Abramo », il quale visse 1850 anni avanti Gesù Cristo, troviamo ricordati dei fatti concernenti Agar, concubina-serva di Abramo e del suo figlio Ismaele; essi si inseriscono nell'insieme della storia del patriarca come parte essenziale. Il redattore del Genesi infatti ha collezionato ed armonizzato insieme documenti e tradizioni di diversa origine. Ha voluto particolarmente mettere in rilievo le « promesse messianiche » fatte da Dio ad Abramo e poi confermate dal patto solenne dell'alleanza abramitica. Con voluto e significativo parallelismo il redattore ha inserito il « ciclo di Ismaele » proprio per dare rilievo al carattere spirituale e religioso che lo Spirito Santo, ispirando l'autore sacro, voleva dare anche alla benedizione ed ai fatti concernenti Ismaele. Si deve notare che la struttura del testo manifesta l'importanza che l'autore dava ai racconti su Agar ed Ismaele. La prima fuga di Agar e l'annuncio della nascita del figlio hanno visibilmente un carattere sacro e misterioso (Gen. XVI, 4-12). Vi si esprime una promessa di « benedizione » ed un oracolo che annuncia la nascita di un figlio al quale Dio riserva un destino speciale: « Tu sei incinta, e tu partorirai un figlio. Tu gli imporrai il nome di Ismaele, perché Jahvè ha ascoltata la tua afflizione. Costui sarà come un onagro di uomo, la sua mano sarà contro tutti, la mano di tutti sarà contro di lui. Egli pianterà le sue tende di fronte a tutti i suoi fratelli » (Gen. XVI, 11-12). Nel contesto si tratta dell'annuncio solenne di un personaggio importante il cui nome viene imposto da Dio. All'imposizione del nome, in forma di oracolo segue l'annuncio profetico della sua destinazione provvidenziale, nell'insieme del piano divino. Perciò — mi sembra — che il racconto abbia un significato religioso più profondo di quanto ordinariamente gli studiosi della Bibbia gli abbiano sino ad oggi riconosciuto, poiché lo considerano unicamente come un testo « etiologico », che dà spiegazione dei popoli « ismae-

il Corano. Ma ciò non significa che Iddio abbia esaurito la sua potenza di comunicare con gli uomini unicamente mediante la ispirazione biblica.

Prendo ipoteticamente come vera l'affermazione che il Corano sia un libro di origine divina. Questa condizionale è molto importante per comprendere le limitazioni delle mie affermazioni. Mi dispiace che il recensore liquidi con modo sbrigativo il contenuto di circa 500 pagine, scrivendo: « Inutile de s'etendre davantage sur un livre qui risque de déconsidérer l'Islamologie chrétienne aux yeux des Orientalistes comme à ceux des musulmans ». E, come il padre Quoq, denuncia il mio studio come contrario alle direttive del segretariato per i non-cristiani, e come pericoloso nell'ambiente italiano perché svierebbe coloro che sono desiderosi di consacrarsi al dialogo: « ... nous craignos que des chrétiens de bonne volonté, et d'abord les Italiens assez démunis de textes sur le dialogue, ne soient égarés dans une voie qui est non seulement une impasse, mais qui peut conduire à des attitudes plus que maladroites, par exemple tenter faire réconnaître à des musulmans un sens "chrétien du Coran"». Credo di dimostrare in queste pagine che questo vada contro lo spirito e la lettera delle direttive del concilio Vaticano secondo espresse nel testo più volte riportato dell'« Ad Gentes », n. 11 b.

liani », e non di un « oracolo ». Ma se si segue il moto evoluzionista e progressivo dell'autore sacro nel riferirci la storia di Abramo, alla sesta teofania Iddio annuncia direttamente la nascita del Figlio della promessa. Ora questo testo sulla vocazione di Isacco è strettamente legato, per il parallelismo, all'annuncio del destino differente di Ismaele, per il quale Dio promette una speciale benedizione. Infatti dopo avere enunciate le promesse messianiche sulla destinazione del figlio Isacco col quale espressamente Dio afferma di stabilire il patto con lui, con una alleanza perpetua, leggiamo la promessa per il destino di Ismaele: « ma anche riguardo ad Ismaele ti ho esaudito: lo benedirò lo renderò fecondo; lo moltiplicherò grandemente; ed egli genererà dodici prìncipi, ed io lo farò divenire una grande nazione! » (Gen. XVII, 18-20).

Evidentemente il testo presenta parallelamente le promesse del differente destino dei due figli di Abramo; e l'oracolo per Ismaele può apparire in seconda linea. Di fatto la riflessione ebraica e cristiana si è fissata sulla benedizione concernente Isacco e sulle parole di Dio riguardanti la continuazione perpetua del patto di alleanza col figlio della promessa. Sino ad oggi la seconda parte dell'oracolo, quella riguardante il destino provvidenziale di Ismaele non ha richiamato l'attenzione sufficiente degli ebrei e dei cristiani. Mentre il contesto di questo colloquio unitario tra Dio ed Abramo, nel quale viene ripetuta la benedizione già precedentemente promessa ad Ismaele di una fecondità carnale, prepara così la successiva fase del « ciclo di Ismaele », dove apparirà come l'« escluso » dalla famiglia abramitica.

Mistero di esclusione, che inizia nella Bibbia tutta una serie di esclusioni dalla linea messianica della discendenza di Isacco, e formerà l'insieme dei popoli rimasti gli « esclusi » e cresciuti ai margini del popolo d'Israele: Ismaele e Esaù con i loro discendenti: Ismaeliti, Edomiti, Moabiti. Pure affermando il mistero dell'esclusione dalle promesse messianiche, il testo sacro riferisce il rito della circoncisione ordinato da Dio ad Abramo: « come segno dell'alleanza di Dio con la famiglia di Abramo » (Gen. XVII, 23-27), e mette in rilievo che anche Ismaele, prima dell'espulsione fu circonciso, portando così anche nell'esilio dalla casa paterna, il segno per secoli dell'appartenenza alla famiglia di Abramo.

MISTERO DELL'ESPULSIONE DI AGAR E DI ISMAELE

Nel capitolo XVI del Genesi si racconta che Sara, la moglie del patriarca Abramo, spinta dalla gelosia ed offesa dalla condotta della sua serva, orgogliosa della sua « maternità », maltrattava Agar, che spontaneamente fuggì, una prima volta, dalla casa di Abramo. Rifugiatasi nel deserto, riceve dall'angelo di Dio l'ordine di ritornare e di umiliarsi dinanzi a Sara. Dopo la nascita di Isacco riferitaci nel capitolo XXI, come la realizzazione delle promesse di Dio (Gen. XXI 1-7), subito si racconta la seconda fuga di Agar, questa volta espulsa insieme ad Ismaele, esigita ancora da Sara. La Bibbia rivela che Abramo, che conserva tutto il suo paterno amore anche per Ismaele, figlio della sua carne, si risolve alla penosa separazione dopo l'esplicito ordine di Dio. « Non ti rincresca — dice Iddio ad Abramo — di fare quello che ti ha chiesto Sara riguardo al fanciullo ed alla tua

schiava! Acconsenti pure, perché da Isacco uscirà la progenie che porterà il tuo nome. Però anche del figlio della schiava io farò una grande nazione, perché è la tua progenie! » (Gen. XXI, 12-13).

Tutto questo « ciclo di Ismaele » si svolge in un contesto eminentemente religioso, intimamente legato al piano salvifico dei destini di Isacco, e come una evoluzione inversa, parallela del destino futuro di Ismaele, che l'autore sacro tenta appena di elucidare. Il racconto che segue all'espulsione, non è come vorrebbero alcuni critici un « doppio » della prima fuga di Agar, secondo una differente tradizione, quella javistica; ricorda un episodio differente e che ha anche un diverso significato religioso, poiché ivi si confermano le promesse divine su Ismaele: « Agar, partitasi, andò errando nel deserto di Betsabea. Venuta a mancare l'acqua nell'otre, essa abbandonato il figlio sotto un arbusto, se ne andò a sedere dirimpetto, alla distanza di un tiro d'arco. Essa infatti diceva: — Io non voglio vedere morire il figliolo! — Si sedette in fronte, mentre egli (Ismaele) diede in grandi grida, e pianse. Dio udì le grida del ragazzo e l'angelo di Jahvè chiamò dal cielo Agar e le disse: — Che cosa hai, o Agar? Non temere, perché Dio ha ascoltato il grido del figlio, là dove è! Alzati, riprendi il ragazzo, tienlo per mano, perché io ne farò una grande nazione —. Dio le aprì gli occhi, ed essa vide un pozzo di acqua, dal quale riempì l'otre e diede da bere al ragazzo. Dio fu con lui. Ed egli crebbe ed abitò nel deserto, e divenne un tiratore d'arco. Abitò nel deserto di Faran e sua madre gli scelse una moglie del paese dell'Egitto » (Gen. XXI, 14-21).

Ismaele grida e piange; sono le prime lacrime ricordateci dalla Bibbia e non senza un valore! E' il primo pianto dell'umanità che lo Spirito Santo ha creduto opportuno ricordare; queste lacrime ottengono una pronta risposta di Dio: l'intervento miracoloso dell'Angelo per salvare la vita di Ismaele; e l'affermazione: Dio fu con lui, esprime chiaramente la particolare provvidenza divina sui destini di Ismaele.

Questi episodi biblici del ciclo di Ismaele, rimessi nel loro contesto religioso e storico di tutto il ciclo di Abramo, hanno ai fini della storia della salvezza, parallelamente ai racconti su Isacco, un carattere eminentemente religioso e profetico. Ed è in essi che dobbiamo riconoscere la radice biblica del mistero abramitico-ismaeliano che è il fatto religioso dell'Islam (4).

L'Islam reclama infatti da secoli la benedizione che Dio ha promesso ad Ismaele per i meriti di Abramo. La coscienza di Muhammad e quella di generazioni musulmane durante tredici secoli rivendica il riconoscimento dell'appartenenza alla famiglia del Padre comune dei credenti, e ne domanda la reintegrazione (5).

Per rispondere a questa esigenza di giustizia — che l'Islam da secoli, posto « come un onagro di uomo », reclama « con la mano innalzata contro

(4) Cfr. « Per un dialogo cristiano musulmano », p. 60-71. Da qualcuno si è dato molto valore allo studio del Babut, su Ismaele nella Scrittura, che a me sembra assai superficiale, e dominato dallo spirito della teologia calvinista che si riflette nel Kramer. Cfr. Hayek: « Le mystère d'Ismael », Mame, 1965.

(5) Rimando ad una più profonda illustrazione di questo fondamento biblico contenuta nel volumetto del Massignon: « Les trois prières d'Abraham - Seconde prière », Tours, 1935.

tutti e di fronte a tutti i suoi fratelli » — la coscienza religiosa d'Israele e quella dei cristiani deve oggi, con spirito differente da quello del passato, meditare e riflettere sul carattere profetico dei testi biblici concernenti i destini d'Ismaele, così pregnanti di mistero. Questa riflessione teologica potrebbe aiutare a comprendere il profondo carattere dell'Islam e la sua funzione nel piano universale della storia della salvezza.

IL MISTERO D'ISMAELE E DELL'ISLAM NELLE TRADIZIONI EBRAICA, CRISTIANA E MUSULMANA

Nella Bibbia le allusioni al personaggio Ismaele ed ai suoi discendenti sono assai scarse. Qualche notizia genealogica dell'Antico Testamento comprova che i nomi ricorrenti nelle genealogie arabe non sono frutto di fantasia. Nel capitolo X del Genesi si nomina Yoktan, che i genealogisti musulmani indentificano con Kahtan il capostipide delle tribù arabe del sud della Arabia; mentre nel capitolo XXV s'incontrano 12 discendenti di Ismaele, « secondo i loro nomi, secondo i loro villaggi e i loro rispettivi accampamenti ». I popoli nomadi vaganti nel deserto sono chiamati: « Agareni, Ismaeliti »; i « figli di Ismaele si incontrano nel libro di Giuditta insieme con i figli di Rass (Giud. II, 22 ss); nel libro di Baruch si parla dei « Figli di Agar, che cercano la prudenza della terra, e i mercanti di Merra e di Tema » (Baruch III, 23). La tradizione rabbinica riportataci da Salomon Ben Isaak Rashi (1040-1105) riferiva agli arabi il testo di Giobbe: « Le tende dei predoni sono nell'abbondanza; essi con audacia provocano Dio, dopo che Egli ha messo tutto nelle loro mani » (Giob. XII, 6). Nella lista dei popoli nemici di Israele cui ci riferisce il salmista, leggiamo: « Hanno congiurato unanimi... le tende degli Idumei e gli Ismaeliti, Moab e gli Agareni, Gebal ed Ammon ed Amalec... » (Sal. LXXXIII, 6-8).

La Bibbia così riallacciava le popolazioni nomadi arabe abitanti del deserto ad Ismaele, loro padre comune.

Nei libri apocrifi, e poi nella tradizione rabbinica espressa nel Talmud, la persona di Ismaele ed i suoi discendenti, i popoli arabi, sono presentati sotto i più neri colori: Ismaele è un « bastardo figlio della schiava »; i suoi discendenti che sebbene « fratellastri » o talvolta perfino riconosciuti « cugini » d'Israele, poiché contrassegnati dalla « circoncisione », restano superiori agli « incirconcisi », i pagani. Però sebbene secondo le promesse divine si siano molto moltiplicati, formano una « nazione di predoni e di ladri »; il loro spirito selvaggio viene rappresentato dall'immagine del cinghiale selvatico, in opposizione ad Israele che è « la Pecorella di Dio ». Ismaele, poiché è figlio di Abramo, si salverà. Però in quasi tutte le allusioni che incontriamo nella letteratura rabbinica riguardanti i discendenti di Ismaele, gli arabi ismaeliti, risalta subito lo spirito di antipatia e di ostilità. Il Talmud afferma che Ismaele non può essere considerato « seme di Abramo », ma come il cane, animale impuro presso i semiti, che nemmeno Abramo può salvare; egli rappresenta i tre grandi peccati: l'idolatria, l'impurità e l'assassinio. Quando Dio voleva dare la Torah anche alle nazioni pagane, gli Ismaeliti non l'hanno voluta, poiché vi si proibiva di rubare ed il loro padre Ismaele era stato un ladro. Nella tradizione talmudica, per

aumentare il quadro fosco della condotta dei figli d'Ismaele, si riferisce che uno dei quattro comandanti dell'esercito di Vespasiano, che nel 70 d. C. distrusse Gerusalemme ed il Tempio, era un arabo chiamato Kelom.

Questi accenni sono sufficienti a mostrare come nel fondo della coscienza ebraica, già avanti l'apparizione dell'Islam, vi fosse la convinzione delle relazioni degli arabi con Ismaele; e al tempo stesso vi fosse la tendenza a disprezzare la persona di Ismaele.

Dopo l'apparizione dell'Islam gli autori ebrei hanno maggiormente messo in rilievo la relazione dell'Islam con il destino d'Ismaele, uomo feroce e selvaggio: i suoi discendenti ismaeliti, agareni, saraceni sono divenuti i musulmani che con espansioni folgoranti sono usciti dai loro deserti per conquistare il mondo civile dall'India alla Mauritania. Nella polemica ebrea-musulmana si dà rilievo per negare l'autenticità della missione profetica di Muhammad al fatto che come pagano discendente da Ismaele Iddio non avrebbe potuto sceglierlo come suo messaggero. Gli ebrei hanno considerato l'Islam come il cristianesimo, quali due religioni « figlie del giudaismo ». L' Islam è apparso loro « fedele » all' insegnamento dottrinale del giudaismo più del cristianesimo. Mentre i cristiani ordinariamente venivano classificati tra gli idolatri, per le dottrine della Trinità e dell'Incarnazione, e nemici d'Israele; i musulmani erano riconosciuti adoratori del Dio d'Abramo, come gli ebrei, ma nemici d'Israele come i cristiani.

Tutto quello che la tradizione rabbinica aveva detto sulla persona di Ismaele e i suoi discendenti, precedentemente l'apparizione dell'Islam, dopo viene dagli autori ebrei applicato e ripetuto a proposito dei musulmani. Così si ritrova lo stesso disprezzo, ma al tempo stesso si riconosce esplicitamente che nel piano di Dio esiste una relazione tra Ismaele e l'Islam, il quale realizza la profezia concernente Ismaele, profezia interpretata soltanto nei suoi aspetti negativi.

Anche i cristiani, analogamente alla tradizione rabbinica, hanno intraveduto le relazioni tra Ismaele, i discendenti ismaeliti, agareni, saraceni e l'Islam. Negli scritti dei padri si incontrano scarse notizie concernenti Ismaele ed i suoi discendenti, quasi sempre con spirito di disprezzo verso gli arabi, riconosciuti discendenti d'Ismaele e di Esaù. Secondo san Giustino soltanto i cristiani sono i veri figli di Abramo; gli arabi, gli idumei e gli egiziani hanno per padre non Abramo ma Ismaele. Negli inni di sant'Efrem Siro si allude ad Agar, « madre degli asini selvaggi del deserto »; con senso dispregiativo parlano di Ismaele e dei suoi discendenti altri padri della Chiesa e scrittori ecclesiastici.

All'apparizione dall'Islam, anche i cristiani seguono gli ebrei, e riconoscono nei musulmani, che poi chiameranno Ismaeliti e Saraceni e Agareni, i discendenti di Ismaele. Significativo è il fatto che proprio il primo incontro ufficiale dell'Islam con la Chiesa cattolica sia avvenuto a Gerusalemme, tra Omar il secondo califfo e san Sofronio, patriarca di Gerusalemme, il quale apriva le porte della santa città al conquistatore musulmano che invece volle entrare come pellegrino. In un suo discorso precedente, del Natale 635 quando l'esercito musulmano assediava Gerusalemme, ed i cristiani non potevano recarsi a Bethlemme, il santo patriarca riconosceva nei musulmani i « figli d'Ismaele » divenuti strumento della giustizia divina. Dopo di lui, gli autori bizantini, come san Giovanni Damasceno, Abu Qurra, Bartolomeo di Edessa, Niceta di Bisanzio, Eutimio Zigabeno, non soltanto

chiamano i musulmani: « ismaeliti, o agareni », ma esplicitamente riferiscono le parole della Genesi sul carattere bellicoso del destino d'Ismaele (Gen. XVI, 3-16) all'improvvisa irruzione dei musulmani. In tutto il Medioevo questa coscienza che vede le relazioni tra l'Islam ed il mistero abramitico-ismaeliano si ritrova in tutte le Chiese cristiane orientali e latina. L'espressione della espulsione di Agar e Ismaele dalla casa paterna, riferita a Dio nel Genesi: « Ejice ancillam et filium ejus » è il testo biblico ricordato dai papi in tutte le loro bolle che indicono le crociate. Così, dopo Urbano II, lo ritroviamo ricordato nei discorsi e nelle lettere per le crociate di Innocenzo III, Innocenzo IV, Bonifacio VIII, Clemente V, Giovanni XXII, Clemente VI e più tardi da Niccolò V, Callisto III e Pio II. E' vero che la coscienza cristiana, come già quella ebraica, ha riflettuto unicamente in una maniera « negativa » su queste misteriose relazioni tra Ismaele e l'Islam, basti pensare ai commenti che del testo: « Ejice ancilla et filium ejus », ci hanno lasciato autori come Rabano Mauro, Strabone, Pietro il Venerabile, san Bernardo, sino a san Tommaso, san Bonaventura, eccetera.

Non sarebbe oggi il tempo di riprendere con altro spirito, con occhi di amore, una riflessione teologica sulla triplice coscienza: ebraica, cristiana e musulmana, per approfondire il significato biblico dell'Islam e la sua funzione nell'insieme della storia della salvezza?

Muhammad ha risvegliato la coscienza abramitico-ismaeliana nel popolo arabo sino dall'inizio della sua predicazione alla Mecca, checché ne pensisino gli orientalisti; le genealogie che si ritrovano sino nella *Vita* scritta da Ibn Ishaq dànno rilievo a questa discendenza del profeta Muhammad da Abramo tramite Ismaele. Durante i secoli, spesso l'apologetica musulmana ha fatto appello essa pure ai testi della Bibbia concernenti la promessa di Dio ad Abramo di fare di Ismaele e della sua discendenza una « grande nazione ».

I discendenti d'Ismaele entrano nella storia universale dell'umanità con Muhammad, che risveglia loro la coscienza abramitica. Vi entrano con i caratteri bellicosi che la Bibbia ha riconosciuto ad Ismaele: « Sarà come un onagro di uomo, la sua mano sarà contro tutti, la mano di tutti sarà contro di Lui » (6).

Una riflessione teologica sulla convergenza di questa triplice coscienza espressa dalla tradizione ebraica, cristiana musulmana potrà aiutarci a riscoprire le lontane radici bibliche dell'Islam per una reinterpretazione cristiana del fenomeno religioso sviluppatosi dalla missione di Muhammad, e ci permetterà più facilmente di reinquadrarlo nell'insieme del piano della storia della salvezza.

RISCOPRIRE L'AUTENTICITA' DELLA MISSIONE PROFETICA DI MUHAMMAD

Queste radici bibliche riconosciute al fenomeno religioso dell'Islam, e gli occhi dell'amore con i quali dobbiamo rivedere la figura di Muhammad, ci aiuteranno a rifarci una nuova immagine del profeta arabo.

(6) Cfr. « Per un dialogo cristiano musulmano », pp. 71-84.

La coscienza cristiana da secoli continua a rappresentarsi la figura di Muhammad, in termini che sono una vera caricatura. In un articolo apparso in « Mondo e Missione » (7) ho avuto occasione di mostrare quanto sia urgente, soprattutto nell'ambiente teologico cattolico, ristudiare con più rispetto e serenità la figura di quest'uomo, che è stato uno dei più grandi uomini religiosi dell'umanità. Occorre rivalorizzare nella coscienza cristiana la grandezza e la personalità di Muhammad, come uomo di Dio; uscire dai pregiudizi, per ritrovare, partendo dalla coscienza musulmana, che ancora ha conservato più reale e storicamente attendibile, le caratteristiche umane e profetiche di Muhammad, l'iniziatore di un movimento religioso che ha oggi, dopo tredici secoli, delle dimensioni mondiali. Sino a che i cristiani non prenderanno seriamente e con amore lo studio della personalità religiosa di Muhammad, e si sforzeranno di rivedere tutti i loro ingiusti e calunniosi giudizi per sostituire una nuova immagine del profeta, accettabile anche dalla coscienza musulmana, non si potrà iniziare, efficacemente, alcun tentativo di dialogo con il mondo musulmano sul piano religioso (8).

Non si deve mai dimenticare che da tredici secoli una vera moltitudine di persone, non stupide, ma esse pure intelligenti, che oggi si contano a milioni, fissano il loro sguardo sulla persona di Muhammad, come ad un vero « modello » al quale s'ispirano per tentare di entrare in contatto con il Dio vivo e vero di Abramo. Per il rispetto che si deve a questa massa dell'umanità che venera il profeta Muhammad come il « Portatore della parola di Dio », ogni cristiano deve eliminare qualsiasi giudizio e pregiudizio offensivo alla coscienza musulmana, quando parla del loro profeta. Nella coscienza dei musulmani infatti Muhammad resta l'unico, la persona che nell'interno della comunità musulmana da lui suscitata, non potrà essere sostituita da altri. Dobbiamo tornare ad attingere alle fonti musulmane, che d'altra parte oggi la critica scientifica riconosce più valide di quello che non facesse l'ipercritica demolitrice dei grandi orientalisti: Goldziher, Caetani, Lammens. Nelle generazioni musulmane si è mantenuta viva e reale una immagine del loro profeta che merita di essere presa maggiormente dai cristiani in rispettosa considerazione.

Soltanto così sarà possibile rivedere serenamente il problema non solo della sincerità del profeta, oggi riconosciuta dalla maggior parte degli orientalisti anche cattolici, ma quello della autenticità soprannaturale della sua missione profetica e della sua vocazione religiosa, nel piano della storia della salvezza. Solo all'enunciare questo problema, istintivamente tanti teologi arricciano il naso e le orecchie, come se stesse a loro, proprio come dice il Corano, « chiudere le mani di Dio ».

Rifattici l'immagine, e non la caricatura, della personalità religiosa di

(7) « Mondo e Missione », Milano, febraio 1970 - L'articolo mi ha procurato qualche protesta, per la mia riabilitazione di Muhammad nella coscienza cristiana..... come se il dire bene delle persone fosse una..... mancanza di carità. Cfr. il capitolo terzo del mio: Per un dialogo..... pp. 85-126.

(8) L'esempio di musulmani che reclamano, come condizione di giustizia da parte dell'Occidente, il rispetto per la personalità di Muhammad, lo abbiamo negli articoli del professor Ismail Faruqi nel « Journal of Ecumenism », 1968 e del professor A. L. Tibawi: « English-speaking Orientalists. A critique of their approach to Islam and Arab Nationalism », in: *The Muslin World*, 1965, pp. 185-200, 289-313.

Muhammad, ci sarà allora più facile penetrare il significato provvidenziale del suo messaggio attraverso uno studio più benevolo e serio del libro che ci ha mantenuto la sua predicazione: il Corano (9).

PER UNA LETTURA CRISTIANA DEL CORANO

Dopo una conversazione avuta con un gruppo di professori e studenti musulmani, ad Harvard, in un amichevole incontro organizzatomi dal gentilissimo professor Cantweel Smith, direttore del centro per lo studio delle religioni del mondo, fui richiesto di assistere alla preghiera del venerdì. Al termine della preghiera fui invitato a parlare nuovamente. L'amico musulmano che mi introdusse allora ebbe l'amabilità di presentarmi « come uno dei pochi studiosi cristiani dell'Islam che prenda veramente sul serio il Corano ».

L'amico mi conosceva già da tempo, per essersi trovati ancora insieme a Montreal (Canada) in un incontro islamo-cristiano ed avere là pure discusso insieme le mie interpretazioni del Corano. Egli sapeva quindi che realmente io prendo sul serio ormai da anni questo « misterioso libro », che considero realmente sacro riconoscendo valida la fede dei musulmani nella sua origine divina. Altrove ho fatto la storia della mia « avventura » islamica che mi ha condotto alla presente persuasione che spero un giorno sarà condivisa dalla maggior parte dei cristiani. Già prima del concilio mi ero messo ad una « lettura cristiana del Corano », che ora mi sembra non soltanto sia incoraggiata dal concilio, ma sia in qualche modo esigita, per potervi riconoscere i « semi del Verbo » (10).

In nome del concilio che ci richiede di ricercare nelle tradizioni religiose dei popoli i « semi del Verbo » (e nulla come il Corano rappresenta la « tradizione religiosa dei musulmani ») si deve reclamare la più assoluta libertà nel ricercare la comprensione del Corano alla luce del Cristo. Lo

(9) Nelle direttive del segretariato per i non-cristiani, contenute nel volumetto: « Orientation pour un dialogue entre chrétiens et musulmans », Roma, Ancona, 1969, non mi sembra che si sia insistito abbastanza sulla necessità di mutare il nostro giudizio sul profeta Muhammad, tenendo più in considerazione l'immagine che si è fatta la coscienza musulmana.

(10) Sono rimasto sconcertato quando ho letto nelle direttive del segretariato dei non-cristiani queste precise direttive: « Il faut se méfier d'une lecture chrétienne du Coran... ». Gli autori del libretto sembra non abbiano fatto troppa attenzione a quello che richiedeva il concilio da coloro che dovevano studiare le tradizioni religiose dei popoli: « Si devono conoscere bene le tradizioni nazionali e religiose degli altri, lieti di scoprire e pronti a rispettare quei germi del Verbo che in esse si nascondono... dimostrando tutte le ricchezze che Dio nella sua munificenza ha dato ai popoli, ed insieme tentando di illuminare queste ricchezze alla luce del Vangelo, e di liberarle e di riferirle al dominio di Dio salvatore! » (Decreto «Ad Gentes », n. 11 b).

Criticando il mio volume « Per un dialogo cristiano-musulmano », il padre Cuoq, ufficialmente responsabile dell'Islam al segretariato per i non-cristiani, mi scriveva che si « rifiutava di accettare la mia interpretazione del Corano alla luce del Cristo », poiché « non abbiamo diritto di dare altra interpretazione, se non quella che da tredici secoli danno i musulmani ». La mia pretesa di insegnare ai musulmani a comprendere il Corano era una « vera offesa » per loro stessi. Quindi il mio libro era piuttosto un ostacolo al dialogo, invece di essere un aiuto.

Nello stesso tono sono le critiche che nella sua recensione in « Parole et Mission » (1970, p. 371) mi fa il padre Robert Caspar.

stesso concilio dice espressamente: « Ma affinché possano esercitare il loro compito sia riconosciuta ai fedeli, sia ecclesiastici che laici, la libertà di ricercare, di pensare, di manifestare con umiltà e coraggio la propria opinione nel campo in cui sono competenti » (Gaudium et Spes, n. 62).

In conseguenza di questa libertà di ricerca mi sono impegnato in questa rilettura cristiana del Corano già da anni. Credo di avere intraveduto, attraverso lo studio cronologico del Corano, illuminato dalla luce del Vangelo, l'orientamento della predicazione di Muhammad verso il mistero di Cristo.

Per giustificare tutta la mia interpretazione devo continuamente ricordare ai miei oppositori che io mi pongo sul piano della fede cristiana.

Un mistico musulmano, Fodayl Ibn 'Iyad, amava ripetere: « Colui che ha compreso il senso nascosto del Corano, non ha bisogno dei libri degli Hadiths ». La tradizione musulmana riconosce il diritto di una ricerca personale del senso del Corano. Per questo anch'io mi sono creduto autorizzato a rifare, con rispetto e venerazione, lo studio di questo libro, che ritengo (ipoteticamente) ispirato da Dio, per ripensarlo e reinterpretarlo secondo nuove dimensioni, nella luce del Cristo, secondo quanto richiede il concilio.

Il Nuovo Testamento ha situato l'Antico Testamento in una nuova dimensione, e in una luce nuova, quella di Cristo. Da venti secoli gli esegeti ebrei si rifiutano di riconoscere altra interpretazione all'Antico Testamento che non sia quella che la tradizione rabbinica ritiene. E poiché il libro della Scrittura appartiene alla comunità israelitica, essi contestano da secoli ogni diritto ai cristiani d'interpretare l'Antico Testamento nella luce del Nuovo. Non vedo perché le direttive del segretariato per i non-cristiani che scoraggiano una lettura cristiana del Corano, non potrebbero con più ragione essere applicate anche alla lettura cristiana dell'Antico Testamento, poiché non avremmo il diritto di dare ai libri del canone biblico ebraico « altra interpretazione, se non quella che da più di venti secoli danno i Rabbini»?... Se l'obiezione è valida per i musulmani non vedo perché non dovrebbe valere anche per gli ebrei, i quali sono altrettanto suscettibili e talvolta offesi dinanzi alla nostra interpretazione « messianica e cristologica » dell'Antico Testamento.

Da qualche anno mi ero posto il problema, se, accettando a titolo di ipotesi da lavoro, il carattere sacro ed ispirato del Corano, si potesse tentare una lettura ed interpretazione « cristiana » partendo dal punto di vista della fede cristiana. Qualora, come ci invita a fare il concilio, si proiettasse la « luce del Cristo » per illuminare e liberare il Corano, così come la Chiesa fa nell'interpretazione « cristiana dell'Antico Testamento », non potrebbe il Corano rivelarci quel « senso nascosto » di cui parlava Fodayl Ibn 'Iyad?

Il Corano quale viene presentato dalla tradizione musulmana, che lo interpreta in uno sfondo anti-cristiano, resterà inaccettabile dalla Chiesa cattolica, la quale sa di essere la depositaria autentica della rivelazione di Dio, e la continuatrice del « vero Israele » e la realizzazione del Regno di Dio. Certi storici non cattolici del cristianesimo tengono a mettere in rilievo il cristianesimo del Nuovo Testamento e dei primi secoli, come essenzialmente diverso da quello che storicamente si sarebbe realizzato poi nella Chiesa cattolica romana; essi non trovano alcuna difficoltà a distinguere totalmente il cristianesimo del Vangelo, da quello sviluppatosi nei secoli dalla Chiesa, che vi avrebbe introdotto uno spirito totalmente estraneo al

Vangelo. Anche certi cattolici in questi ultimi anni hanno sostenuto che dopo il concilio di Trento la Chiesa si sarebbe allontanata dallo spirito puramente evangelico. Ora io non vedo perché si dovrebbe credere fermamente che l'Islam che si è realizzato nella storia sia esattamente quello stesso del Corano e creato da Muhammad. Se la garanzia della fedeltà al messaggio di Gesù, mediante la continua assistenza dello Spirito Santo, che per secoli ha guidato la Chiesa nell'interpretazione della Scrittura, dobbiamo ammetterla nella vita e nello sviluppo della Chiesa; io non sono obbligato a ritenere che nello sviluppo e nell'interpretazione della tradizione data al Corano vi sia una simile garanzia, e che gli « ulema » o dottori dell'Islam siano stati assistiti dallo Spirito Santo per l'interpretazione del loro testo sacro.

Difatto l'interpretazione che la tradizione ordinaria musulmana ha fatto del Corano, dopo la fine del primo secolo dell'egira e nei secoli seguenti, è stata, in grande parte, il frutto dei nuovi adepti dell'Islam, provenienti dal giudaismo e dal cristianesimo. Essi vi hanno introdotto uno spirito anticristiano, che a mio parere ha deviato l'Islam dalla sua iniziale orientazione verso il Cristo che si può ritrovare nel Corano, come un « seme del Verbo ». I musulmani così interpretano il loro libro senza la vera chiave che è Gesù Cristo, il quale anche da certi mistici musulmani viene chiamato: « Colui che tiene la chiave del segreto » (sahib al-sirr) e può svelare i misteri.

ALCUNI RISULTATI DELLA RILETTURA CRISTIANA DEL CORANO

In questa prospettiva non è nemmeno necessario ammettere che Muhammad e dopo di lui i suoi discepoli musulmani abbiano compreso tutto il significato ed il valore di quello che il Corano contiene. Il metodo di esegesi che essi hanno usualmente applicato si preoccupa soltanto di analizzare tutte le particolarità letterarie del testo; e questa preoccupazione è dettata dalla persuasione della « dettatura materiale del testo del messaggero divino a Muhammad », e dal valore che lo stile ha come miracolo comprovante la missione soprannaturale di Muhammad.

Invece un'esegesi « cristiana » del Corano, fondata sulla conoscenza del piano divino in Cristo, svela a noi — e svelerà un giorno anche ai musulmani, vogliamo augurarcelo — una realtà più profonda, ed illuminerà a sua volta per loro il mistero di Cristo, che nel Corano è misteriosamente presente. Come il concilio richiede, io credo poter « gettare la luce della rivelazione cristiana » su questo libro « misterioso » che è il Corano, e di leggerlo così, tentando di aprirlo con la « chiave cristiana ». Solo in questo modo, come afferma il secondo concilio Vaticano, lieti e rispettosi potremo riscoprire eventualmente tutte « le ricchezze soprannaturali che la Munificenza ha messo anche nel Corano. Poiché nella sacra Scrittura tutto si riferisce a Gesù Cristo, preoccupati della ricerca dei semi del Verbo si deve cercare anche nel Corano questa destinazione finale di tutto al Cristo, quale norma assoluta dell'interpretazione della storia religiosa dell'umanità ».

Con questo metodo di ricerca, io credo di essere arrivato a delle conclusioni assai diverse da quelle comunemente accettate dagli orientalisti.

1. Sino dall'inizio della predicazione alla Mecca la predicazione di

Muhammad non si indirizza unicamente agli arabi politeisti. Allievo da bambino della scuoletta talmudica ebraica della Mecca, secondo la teoria del professor Torrey, Muhammad ha ricevuto al momento della chiamata profetica una speciale missione anche verso i gruppi ebrei della Mecca e di Medina. Questi ebrei appaiono non credere ancora alla vita di oltretomba né alla resurrezione finale. Il messaggio coranico che Muhammad deve apportare loro è appunto l'annuncio della vita futura, della resurrezione dei morti, e particolarmente quello della messianicità di Gesù Cristo (11).

2. Quindi non è Muhammad che apprende la sua predicazione coranica dagli ebrei, anche se la sua educazione di fanciullo è stata fatta alla scuoletta dei rabbini della Mecca. Lui, il figlio del deserto, è realmente « il figlio di Abramo suscitato dalle pietre del deserto » che ha la missione di rivendicare dinanzi alle calunnie della tradizione talmunica, sia alla Mecca che a Medina l'onore oltraggiato della Vergine e di Gesù (cfr. Giov. VIII, 49-50; Corano IV, 152) (12).

3. L'espressione del Corano: « Ahl al-Kitab » (Le Genti del Libro), che la tradizione musulmana e gli orientalisti riferiscono ai due popoli della Bibbia, ebrei e cristiani, deve invece riferirsi unicamente ai rabbini, i responsabili della comunità ebraica. Già il grande orientalista italiano del secolo XVII, Pietro della Valle, scriveva in proposito: « Propriamente s'intende sempre per uomini studiosi e dediti a libri, generalmente parlando di qualunque religione o setta vi siano ». In tutto il contesto coranico, secondo le informazioni lasciateci dal più antico biografo di Muhammad, Ibn Ishaq questi uomini saggi, dedicati allo studio del libro (al-Kitab, significa la Torah ebraica) i quali disputano abitualmente con Muhammad, erano i rabbini della Mecca e poi di Medina, i soferin, in ebraico, cioè la classe degli « scribi ». E l'espressione è parallela a quella: Ahl-al-Injil (gli uomini del Vangelo), che deve riferirsi, non ai semplici cristiani, ma ai predicatori

(11) Il Caspar afferma che io sostengo che ad ogni pagina del Corano si ritrova il Cristo, Dio e Figlio di Dio: « Ainsi, on retrouve le Christ, Dieu et Fils de Dieu, à toutes les pages du Coran, là où manifestement il n'a rien à faire ». Io sostengo che il Corano non nega il dogma della figliazione divina del Verbo, di cui mai si parla; d'altra parte affermo che Muhammad ha annunciato agli ebrei e agli arabi la « messianicità di Gesù », e parlo sempre di « iniziale conoscenza di Gesù Cristo », che i cristiani dovrebbero aiutare a completare spiegando il Corano alla luce del Vangelo.

Le reazioni degli orientalisti, tenute dal padre Caspar, credo siano differenti. Il professor Francesco Gabrieli si è espresso con molta simpatia nella presentazione che ha fatto del mio libro sul « Corriere della Sera » di Milano (23 novembre 1969). Ultimamente il professor Alessandro Bausani mi scriveva in data 14 ottobre 1970: « Ricevetti a suo tempo il suo « Dialogo cristiano musulmano », che mi ha molto interessato anche se capisco le « obiezioni » fattele da qualcuno. Io sono senz'altro d'accordo con lei... Disgraziatamente i vecchi pregiudizi sono difficili da sradicare. Il padre Anawati una volta, qualche anno fa, fece circolare fra gli orientalisti un referendum sul giudizio da dare alla dichiarazione del concilio sui musulmani. Io risposi che era bellissima ma lasciava all'oscuro un punto importante, senza decidere il quale ogni dialogo cristiano-musulmano sarebbe stato impossibile o al massimo basato su ipocrite posizioni « politiche »: cioè Muhammad era un *vero* o un *falso* profeta? Tutto sta qui ».

(12) Massignon riteneva che questo passo del Vangelo di Giovanni (VIII, 49-50) contenesse realmente l'allusione di Gesù alla missione profetica di Muhammad, destinato a riscattare dinanzi al giudaismo che ha calunniato l'onore di Maria, la santità della madre di Gesù e la di lui concezione verginale. Si sa che la tradizione rabbinica-talmudica mantiene che Gesù sarebbe stato un « bastardo », figlio di un soldato romano. Cfr. « Les trois prières d'Abraham », p. 47.

del Vangelo, i responsabili della comunità cristiana. Quando il Corano intende parlare degli ebrei in generale usa l'espressione: vahud (ebrei); per i cristiani invece usa il nome: nazara (nazzareni). Se, quindi, rileggiamo i testi dove s'incontra l'espressione: gente del libro, e li interpretiamo limitati esclusivamente ai capi della comunità ebraica, molte delle interpretazioni tradizionali devono essere rivedute.

4. Gli elementi cristologici e mariani contenuti nel Corano devono essere reinterpretati essi pure in tutto un nuovo spirito, per cogliere il vero significato dell'importanza del posto attribuito alle due figure di Maria santissima e di Gesù. I brevi cenni della misteriosa figura di Gesù forniscono scarsi ed imprecisi elementi per una dottrina cristologica. Il togliere — come spesso hanno fatto gli esegeti musulmani e gli apologisti cristiani — questi elementi dei testi cristologici coranici dal contesto storico e geografico, nel quale erano stati rivelati a Muhammad, porta a svisarne il senso ed il significato esatto. Si deve riconoscere che sono testi detti in un contesto polemico indirizzato a ebrei e pagani e determinati gruppi — forse — di cristiani. Difatto le formule cristologiche denunciate nel Corano sono monofisite o nestoriane, o sinuasite; quelle già precedentemente condannate dalla Chiesa cattolica; esse non riguardano l'esatta formulazione del mistero dell'Incarnazione secondo il concilio di Calcedonia.

5. Il Corano non nega la morte di Gesù in croce. Quel testo della sura IV ordinariamente interpretato dai musulmani e dagli orientalisti come la negazione esplicita della realtà della morte di Cristo, deve essere interpretata nel contesto polemico in cui è inserito. Esso è diretto contro gli ebrei di Medina i quali rifiutavano la messianicità di Cristo annunziata loro da Muhammad, basandosi sul fatto che Gesù era stato da loro crocifisso ed ucciso. Quindi per questo egli non poteva essere stato il Messia di Israele. La tradizione rabbinica aveva sempre considerato l'affermazione dei cristiani che Gesù, il crocifisso, fosse stato il « Messia » come un'offesa alla divina provvidenza, ed un insulto all'umana intelligenza. Il partito dei sadducei si vantava di avere ucciso il figlio di Maria e la sua morte era addotta come la prova che egli non poteva essere stato il Messia: « Noi abbiamo ucciso il Messia, Gesù figlio di Maria! ». Era l'argomento che gli ebrei di Medina presentavano come risposta a Muhammad il quale voleva convincerli che Gesù era il Messia. Ed il Corano, nella linea paolina dichiara che non furono gli ebrei ad uccidere il Cristo, poiché la sua morte è un mistero divino, e Gesù si è offerto spontaneamente (Giov. III, 16; Corano III, 47-54). Secondo il pensiero di san Paolo, Gesù ha assunto sopra di sé il « peccato » (2.a Cor. V, 21), e quello che realmente « è morto sopra la croce » fu il « peccato » (Rom. VI, 6; Col. II, 14). Il testo coranico allora deve reinterpretarsi in questo contesto paolino: non furono gli ebrei ad uccidere Gesù realmente (« in verità »), nel senso che la morte di Cristo fu uno stadio transeunte verso la sua resurrezione: Iddio lo ha innalzato presso di sé (Corano IV, 156-158; cfr. III, 48-55) (13).

(13) Qui in « Renovatio » (n. 3, 1969, pp. 440-453) ho trattato più estesamente l'argomento della « cristologia » del Corano, in un articolo: « «Gesù nel Corano », al quale mi permetto di rimandare, anche perché si veda la differenza delle mie posizioni da quelle che ordinariamente sono sostenute dagli orientalisti. Cfr. M. Hayek: « Le Christ de l'Islam », Paris, 1959; F. Peirone, I.M.C.: « Cristo nell'Islam », Torino, 1964.

6. Nello stesso spirito che viene dall'illuminare le ricchezze del Corano — per il secondo concilio Vaticano — devono reinterpretarsi anche i testi che musulmani ed orientalisti vedono come negazione del mistero trinitario e della figliazione divina di Gesù. Ritengo invece che le « genti del Libro » ai quali sono indirizzati questi testi, essendo unicamente i rabbini di Mecca e di Medina, il loro senso è polemico per gli ebrei. L'insistenza di presentare Gesù come « il servo di Dio » è un continuo richiamo al « servo di Jahve » che gli ebrei dimenticavano, nella attesa di un messia trionfatore (14).

Occorre riscoprire questo profondo significato del Corano nella sua linea di orientamento verso il Cristo. Questo è soltanto possibile qualora si applichi il principio suggerito dal concilio di « illuminare queste ricchezze alla luce del Vangelo e di liberarle da interpretazioni superficiali che non hanno saputo andare sino in fondo al significato della " parola di Dio "». Questa lenta marcia iniziale verso la conoscenza del vero ed unico Dio di Abramo, il Dio della rivelazione biblica e di Gesù Cristo resta ancora: conoscenza iniziale del mistero di Dio, quindi imperfetta, imprecisa, incompleta, direi « infantile ». Essa esige un ulteriore sviluppo ed arricchimento che solo può ricevere dalla illuminazione che potrà venirle dal mistero di Cristo, per inserirsi nella pienezza della rivelazione evangelica. Soltanto gravi equivoci hanno impedito sino ad oggi all'Islam di continuare la sua marcia verso il Cristo, che il Corano aveva iniziata per una massa di milioni. Nessun musulmano potrà offendersi di questa profonda reinterpretazione del suo libro fatta con « lieto animo e grande rispetto ». D'altra parte ogni cristiano dovrà ringraziare e benedire Iddio della munificazione dei suoi doni elargiti anche ai figli di Abramo, della discendenza dell'« escluso » Ismaele, e per i « semi del verbo » e dei « segni della misericordia » posti anche nel Corano (15).

LA FUNZIONE PROVVIDENZIALE DELL'ISLAM NEL PIANO UNIVERSALE DELLA SALVEZZA

Ordinariamente lo storico della Chiesa mette sempre in rilievo l'opera di « distruzione » operata dall'arrivo dell'Islam nei paesi dell'Africa del nord e dell'indebolimento della vita delle comunità cristiane dell'Oriente. Niente di più vero. E' un fatto che il cristianesimo è sparito dalle regioni dell'Africa che già videro l'apostolato di san Cipriano e di sant'Agostino. Alcuni autori cristiani riflettendo su questa storia non mancano di riconoscere anche la parte che i cristiani stessi hanno avuto nell'indebolimento e nella sparizione del cristianesimo in certe regioni conquistate dall'Islam. Si è parlato da alcuni anche di prova o castigo di Dio per l'eresia e lo scisma. In ogni modo questo potrebbe essere anche l'effetto del carattere anticristiano che l'Islam ha preso sempre più nel suo sviluppo storico, non

Mi piace segnalare che il teologo e orientalista protestante Theodore Van Leewen, nella sua opera: « Christianity in the World History » New York, 1966, fa un'estesa analisi di più di 25 pagine sui raporti tra san Paolo e Muhammad, « profeta dei gentili ».

(14) Cfr. « Gesù nel Corano », art. cit.

(15) Cfr. « Per un dialogo cristiano musulmano », p. 118-126.

avendo incontrato da parte cristiana chi avesse scoperto il significato della sua missione religiosa.

Il secondo concilio Vaticano nella dichiarazione per le religioni non-cristiane, parlando dei rapporti tra musulmani e cristiani invita a dimenticare il passato (16). Quindi dimenticare anche tutte le interpretazioni che dell'Islam come fenomeno religioso sono state date in passato e che offendono profondamente i musulmani. Occorre tentare, nell'illuminazione gettata dal mistero di Cristo, di scoprire il significato provvidenziale dell'Islam nella storia universale della salvezza. Mi si rimprovera di « elaborare fantastiche teorie, per difendere l'Islam ». Ma vale la pena di ricordare che la riflessione teologica che oggi va sempre più approfondendosi non può dimenticare che l'Islam è un caso specialissimo nell'insieme della storia delle religioni.

Più di ogni altro fenomeno religioso non-cristiano merita una particolare riflessione nel contesto della storia della rivelazione biblica. Ho accennato alle profonde radici « bibliche » del mistero ismaeliano-abramitico che rappresenta l'Islam. Ho accennato all'economia di esclusione che caratterizza l'Antico Testamento, in opposizione all'economia di riunione iniziatasi con la morte di Cristo che vuole che tutti siano una sola cosa con lui. E' in questo processo di progressiva riunione di tutti gli uomini nella fede in Dio e in Cristo che deve vedersi l'Islam.

Venuto sette secoli dopo Cristo, Muhammad è stato chiamato ad iniziare il « ritorno » degli antichi popoli biblici già esclusi dalla partecipazione all'alleanza sinaitica ed alle promesse messianiche, rappresentati prima dall'esclusione di Ismaele, poi da quella di Esaù, eccetera. Egli in nome del Dio di Abramo ha la missione di riunire nuovamente i dispersi figli di Ismaele in un popolo che si porrà come nazione di fronte ai suoi fratelli: ad Israele ed ai cristiani. Questo primo movimento di riunione fu sanzionato con la « carta della fraternità » nella sura 49 (17). Questo movimento di riunire gli uomini nella fede di Abramo e di introdurli inizialmente alla conoscenza del mistero di Cristo e di Maria è continuato durante i secoli, fino a raggiungere oggi una massa di 460 milioni di uomini, che accedono a Dio grazie alla predicazione coranica di Muhammad. Tutto questo non può essere senza fare parte del mistero salvifico di Dio.

La teologia cattolica, ordinariamente, non ha messo in rilievo la ricchezza che rappresenta la fede soprannaturale del Dio di Abramo che il Corano educa nelle anime musulmane. L'essenza della religiosità di Muhammad e di ogni sincero musulmano è questa adesione totale alla realtà di Dio realizzata con l'adorazione esclusiva di Dio solo, escludendo « qualsiasi idolo, corporeo, intellettuale o legale, e realizzata praticamente con l'adesione alla sua imprescrutabile divina volontà: aderire alla sua volontà, a lui solo, ad ogni costo, con tutta l'anima » (Massignon). L'Islam — scrive Massignon — è prima di tutto testimonianza (shahada) che esprime l'adorazione del Dio unico di Abramo, del Misericordioso ». E altrove: « Se

(16) « Se nel corso dei secoli, non pochi dissensi ed inimicizie sono sorti tra cristiani e musulmani, il sacrosanto concilio esorta tutti a dimenticare il passato e a esercitare sinceramente la mutua comprensione, nonché a difendere e a promuovere insieme, per tutti gli uomini, la giustizia sociale, i valori morali, la pace e la libertà » (Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane, n. 3).

Israele è radicato nella speranza e la cristianità è votata alla carità, l'Islam è centrato sulla fede. L'osservanza islamica è prima di tutto il « memorandum » di un credo, e l'osservanza cristiana, dopo la verità del suo credo e i doveri del comandamento, usa i sacramenti per la santificazione delle virtù. L'Islam ha un credo molto semplice: fede in Dio e nei suoi attributi e nei suoi nomi; fede negli angioli, nei libri sacri rivelati, nei profeti, nell'Ultimo Giudizio, e nel decreto di predestinazione che anticipa i nostri atti » (18).

Questa fede nel Dio unico di Abramo è stata la caratteristica virtù della spiritualità di Muhammad e della sua azione, come rimane sino ad oggi la caratteristica della religiosità dei musulmani. Troppo spesso negli ambienti teologici cristiani si ha la tendenza a ridurre il monoteismo del Corano ad un teismo puramente naturale. Ora mi sembra impossibile ridurre il monoteismo musulmano al monoteismo della teodicea naturale. Muhammad non ha elaborato le sue idee e le sue concezioni su Dio mediante una speculazione metafisica. Egli non fu un « filosofo », ma la sua adesione al Dio di Abramo fu fatta dalla spinta della grazia soprannaturale mediante il dono della fede. Soltanto l'intervento continuo della grazia soprannaturale può avere aiutato durante tredici secoli le masse musulmane a custodire gelosamente pura la fede soprannaturale nel Dio unico di Abramo, non ostante la tendenza all'idolatria dell'uomo peccatore. E tutto questo non è possibile senza un miracolo (cfr. Rom. I, 20; Vaticano I; De Revelatione).

Inoltre questa fede soprannaturale da tredici secoli è stata apportata dall'Islam a popoli che non avevano alcuna conoscenza del Dio della Rivelazione biblica, persiani, indiani, indonesiani, alle masse pagane negre dell'Africa, dove oggi l'Islam recruta ogni anno circa dieci nuovi milioni di adepti. Questa diffusione dell'Islam, che talvolta dai missionari è veduta come il grande ostacolo all'espansione del cristianesimo, deve essere riconsiderata su un più vasto piano. Dio ha innanzi a sé i secoli. Potrebbe avere stabilito che l'avvento di tanti popoli al Vangelo venga attraverso il passaggio di uno stadio di « catecumenato »; questo « catecumenato » potrebbe essere proprio l'Islam, che apporta loro gli elementi necessari per la salvezza, in una forma primitiva: la fede soprannaturale nel vero Dio di Abramo; la fede che egli è rimuneratore; la fede nell'al di là con la credenza all'inferno ed al paradiso, ed al giudizio universale; fede nel « fatto della rivelazione soprannaturale »; Dio ha parlato mediante i profeti ed i libri sacri; una iniziale conoscenza del mistero di Gesù Cristo e della Vergine Madre.

Con questa fede l'Islam apporta all'uomo, ancora non completamente maturo per accogliere la fede cristiana, alcune virtù fondamentali per una marcia autentica verso Dio: a) la pace del cuore (tuma 'nina), quella tranquillità spirituale interiore che distacca dai beni di quaggiù; b) la sicurezza (al-Aman) che produce la fede in Dio. Sapendo che tutto dipende da lui e che continuamente l'uomo è sotto il di lui sguardo, la fede musulmana produce questa sicurezza di essere non soltanto continuamente alla sua

(17) Cfr. « Per un dalogo cristiano musulmano », p. 183 ss.
(18) L. Massignon: « Perspectives Transhistoriques sur la vie de Hallaj », in « Opera minora », t. II, p. 321, cfr. « Les trois prières d'Abraham », p. 73.

presenza, ma di essere sotto la divina protezione; c) l'abbandono del cuore a Dio (Talsim al-Qalb lillah) è come l'effetto della sicurezza che viene dalla fede. Islam significa abbandono totale alla volontà di Dio; d) il riposo (al-Raha) è a sua volta il frutto della sottomissione a Dio che può prestarsi ad essere frainteso, invece della perfetta libertà spirituale per la sua ambivalenza potrebbe indurre a quello che è stato chiamato « fatalismo »; e) la fiducia che Dio è remuneratore giustissimo e che darà ai buoni il premio del paradiso (19).

Sopratutto l'Islam ancora oggi in questo mondo materializzato induce milioni di uomini, cinque volte il giorno, alla preghiera nell'atto di adorazione del Dio di Abramo. L'Islam è « l'Oriente che prega » secondo la frase di Pio XI (20).

Su questi elementi, schematicamente presentati in queste pagine, dovrebbe oggi riflettere « teologicamente » il cristiano che vuole dare un giudizio, in armonia con la visione della sua fede, sul problema dell'esistenza dell'Islam, nello svolgimento del piano della salvezza, e della storia tutta incentrata in Cristo.

Per poter arrivare ad approfondire queste schematiche analisi, è necessario fare un atto di assumersi in qualche modo gli elementi essenziali della fede musulmana, per riviverli, interiorizzati in se stessi. Questa interiorizzazione potrà impegnare i musulmani stessi ad una « emulazione spirituale », perché a loro volta anche essi, come già alcuni grandi mistici musulmani, si impegnino ad una interiorizzazione, che riparta dalla meditazione del Corano, come « parola di Dio », che sull'esempio dei cristiani potrebbe essere fatta in « chiave cristiana ».

Dal loro stesso libro sacro, illuminato dalla luce del Vangelo potrebbe allora riprendersi la « marcia verso il Cristo », iniziata da Muhammad, ma ormai arrestatasi da secoli. L'esempio per questa «interiorizzazione dell'esercizio della fede dell'Islam, ci è stato dato dal venerato maestro Luigi Massignon (21). Che tutti coloro che amano impegnarsi al dialogo con i nostri fratelli musulmani possano sempre più impregnarsi dei suoi ammaestramenti e del suo esempio. Così l'« emulazione spirituale » aiuterà i nostri fratelli a vivere più profondamente le loro ricchezze.

GIULIO BASETTI SANI

---

(19) « Così — scrive Massignon — la sottomissione dovrebbe essere soltanto un atto spirituale, e si comprende allora l'ambiguità del preteso « fatalismo », oscillante tra la sottomissione ed una perfetta libertà spirituale ». L. Massignon: « Le Salut de l'Islam », in « Jeunesse de l'Eglise », n. 7 (1947), p. 145.

(20) Cfr. Abd el Jalil, « Aspects intérieurs de l'Islam », Paris, 1947, pp. 117-154; F. Peirone: « L'Islam prega così », Torino, 1968.

(21) Mi permetto di segnalare che è sotto stampa all'editrice « Vita e Pensiero » un mio volumetto su Luigi Massignon, orientalista cristiano, dove presento come egli abbia vissuto, musulmano (spiritualmente) tra i musulmani, interiorizzando i grandi atti della religiosità musulmana: la professione di fede, l'elemosina, il digiuno, la preghiera, e il pellegrinaggio. E' uscito edito dall'Abbé Six, a Parigi, un grosso volume: « Louis Massignon » - Cahier de l'Herne, dove sono raccolti articoli di vari autori.

BUDDISMO
E TEOLOGIA NATURALE

LA MORTE DI DIO

Spesso si legge o si sente che Dio è morto, non si ha più bisogno di Lui, l'uomo ha raggiunto un tale grado di maturità da poter affrontare e sciogliere da solo tutti i problemi della vita. La morte di Dio è l'evento più clamoroso della nostra età. I buddisti accolgono con soddisfazione la letteratura occidentale sulla morte di Dio, mostrano un senso di compassione per quanti finora sono vissuti sotto la tirannia del fantoccio: Dio, che finalmente è risultato solo uno spaventa passeri. Essi continuano ad affermare che la negazione di Dio è una delle dottrine fondamentali del buddismo. Da quando Budda illuminò il mondo colla dottrina, 500 anni prima di Cristo, essi hanno sempre insistito che Dio non c'è. Verso la fine del secolo XVIII, un bonzo birmano al vescovo monsignor Mantegazza, che gli parlava di un Dio creatore ed immortale, rispose: « Tutto quello che dici è piacevole alla vostra immaginazione, è buono ad ingannare gl'ignoranti... Dov'è quest'immenso ed immortale Spirito? Dov'è il Creatore? Bei sogni! » (1).

Il mondo occidentale cristiano finora ha sognato, la scienza ha dimostrato la vanità di questi sogni. Dio non c'è, come ha sempre insegnato il buddismo, questo allora è la vera religione, l'unica in accordo colla scienza, la sola filosofia comprovata dalla scienza.

Non ci devono sgomentare questi canti di trionfo. Cercando di intavolare un dialogo coi nostri fratelli buddisti sull'argomento di Dio, spiegandoci a vicenda le nostre tesi su tale problema, animati entrambi dalla bontà, dalla serenità, dallo spirito di comprensione dei nostri grandi maestri: Cristo e Budda, alla fine non ci troveremo schierati l'un contro l'altro su opposte sponde, ma ci accorgeremo di sedere gli uni vicini agli altri sulla stessa sponda fronteggiando assieme il mondo materialista e filosofico, che ha decretato la morte di Dio.

Intendiamo forse convincere i buddisti dell'esistenza di Dio? Non è questo lo scopo. Vogliamo solo dimostrare che i buddisti non sono né materialisti né idealisti né esistenzialisti, pur negando l'esistenza di Dio ammettono quella di un Assoluto, un Trascendente talvolta sentito così fortemente nel più intimo del loro cuore da non poter sottrarsi al bisogno di esprimere anche esternamente con atti di culto questi loro sentimenti allo stesso modo dei credenti in Dio.

---

(1) Pasquale Anatriello, Buddismo birmano, Napoli 1969, p. 55.

BUDDA E SCUOLE DI BUDDISMO

Budda sembra sia vissuto tra il 563 ed il 483 a. C. nel nord dell'India. Figlio di un principotto trascorse la gioventù negli agi e nei divertimenti. Contrasse anche matrimonio ed ebbe un bambino. All'età di ventinove anni abbandonò moglie e figli per ritirarsi nella foresta a condurre vita di penitenza. Aveva trentasei anni quando seduto all'ombra di un albero baniano la sua mente ottenne quell'illuminazione, che poi lo spinse a comunicare agli altri la sapienza conseguita. Presto si formò attorno a lui un gruppo di discepoli, il cui numero aumentò talmente da formare un vero ordine monastico. Dopo quarantasei anni di predicazione da un villaggio all'altro chiuse i suoi giorni a Kushinara (nord-India) già vecchio venerando di 80 anni.

I buddisti nel mondo sono 171.764.000, distribuiti in Ceylon, Birmania, Tailandia, Laos, Cambogia, Vietnam, Tibet, Cina, Mongolia e Giappone. Non avendo avuto mai un'autorità centrale, il buddismo diffusosi in regioni molto distanti una dall'altra non poteva non divedersi in diverse scuole di cui le principali sono:

Hinayana (Piccolo Veicolo), che sembra professare dottrine più genuine, quelle che si leggono nei libri scritti in tempi più vicini al fondatore. Le sue Scritture sono chiamate Tipitaka redatte in lingua pali (quella, pare, parlata da Budda). L'Hinayana è il buddismo del sud-asiatico.

Mahayana (Grande Veicolo) è quella del Nepal, Butan, Cina, Tibet, Corea, Mongolia, Giappone. Questa scuola ha i suoi libri sacri scritti in sanscrito; furono poi tradotti in cinese e giapponese. La differenza tra queste due grandi scuole riguarda il comportamento del santo buddista verso la società. Ogni buddista deve tendere al raggiungimento del nirvana. Lunga ed ardua è la via al nirvana. Nel buddismo Hinayana l'asceta cerca di raggiungere il suo ideale da solo senza preoccuparsi degli altri. Nel Mahayana invece il contemplativo non ha fretta di entrare nel nirvana, desidera avviarvi anche i suoi fratelli, per il loro bene si sacrifica a ritardare l'ingresso nella patria beata pur di giovare agli altri indirizzandoli sulla retta via.

Vajarayana (Veicolo di diamante). Esso insegna un metodo celere per raggiungere l'illuminazione, che dà accesso al nirvana. Oltre la pratica di una severa disciplina di se stesso, l'aspirante deve affidarsi ad un maestro (guru), il quale lo inizierà nella pratica dei tantra o esercizi, che lo devono alla fine condurre a fissarsi sul vuoto in se stesso (2). Tra i tantra è inclusa anche la recita di formule magiche, la dottrina mistica dei gesti, l'uso di circoli (mandala) come oggetto di meditazione. Il tantrismo è praticato specialmente nel Tibet.

Lo Zen. Non possiamo non accennarvi, perché oggigiorno se ne parla tanto anche in Occidente. Fu introdotto in Cina da Bodhidharma, contemporaneo di san Benedetto. Lo Zen non è un metodo di meditazione né una pratica di spiritualità, né una religione né un'ascesi né una filosofia e neanche un misticismo. « Lo Zen sente, percepisce, non fa astrazioni o meditazioni. Lo Zen si addentra, infine si annulla nel suo tuffo profondo... L'idea dello Zen è di venire in contatto coll'eterna vitalità del nostro es-

(2) Cfr. The opening of the wisdom-eye, scritto dal XIV Dalai Lama del Tibet, Bangkok 1968, pp. 86-88.

sere e per la via diretta, senza ricorrere ad alcunché di esteriore o sovrapposto... Ciò che lo Zen aspira a cogliere nel suo modo più vivido e diretto è il fatto fondamentale della vita nel suo darsi » (3).

« Indubbiamente le idee principali dello Zen sono derivate dal buddismo, e noi non possiamo considerarlo che il suo legittimo sviluppo... Lo spirito del buddismo ha rinunciato alla sua struttura altamente metafisica allo scopo di diventare una disciplina pratica di vita » (4).

IL PROBLEMA DI DIO PERSONALE E CREATORE

Budda era indiano, ed al suo tempo in India il popolo adorava molti dèi, spesso offriva loro dei sacrifici, Brahma era ritenuto Dio supremo, capo di tutti gli dèi, creatore dell'universo. Una casta sacerdotale, i bramini, godeva il privilegio di esercitare tutti gli atti di culto sia a Brahma che agli altri dèi. Inoltre per opera della casta Kshatrya, quella dei guerrieri, a cui apparteneva il re, prevalse la dottrina dei libri sacri Upanishad. Secondo questi nel mondo vi sono due Atman (anime): l'atman universale, Dio universale, e l'atman individuale in ogni uomo, la quale poi è la stessa ed identica con quella universale, un vero panteismo. Ognuno mediante molte rinascite deve tendere a raggiungere il nirvana, che consiste nell'immersione, nell'immedesimarsi della propria anima con quella universale. Questa educazione religiosa ricevette Budda, quantunque recentemente qualcuno, Lal Muni Joshi, abbia scritto che Budda non nacque indù (5). Nelle Scritture buddiste, anche in quelle antiche, i Pitaka, spesso si parla di dèva o dèi, per lo più della mitologia indù. Sono venerati, si riconoscono loro alcuni poteri straordinari. Anzi il buddismo, dovunque si propagò, permise alle popolazioni convertite il culto degli spiriti, già praticato prima della loro conversione, come avvenne in Ceylon, Birmania, Tailandia, eccetera. Però contrariamente alla credenza indù quegli esseri celesti non godono per diritto naturale questi loro privilegi, rimangono tali finché non si esaurisce il cumulo dei meriti di una loro vita precedente, poi rinascono ancora uomini per travagliare da uomini e cercare di raggiungere il nirvana. Anzi nel loro stato celestiale non possono raggiungere il nirvana, ciò sarà possibile solo nello stato umano. Di più questi dèi non hanno la scienza di Budda, non hanno ancora raggiunto la vera illuminazione. Perciò hanno bisogno della predicazione di Budda e dei suoi insegnamenti. Così leggiamo che Budda salì alla sede celeste di questi dèi e vi si intrattenne per tre mesi a predicare loro la Legge (Dhamma).

Come gli indù, Budda riteneva che ognuno prima di entrare nel nirvana nasce e rinasce innumerevoli volte. Parimenti ritenne alla dottrina del Karma il ruolo importante che gode nell'induismo. Il Karma è la legge inesorabile del merito e demerito. Ogni nostra azione infallantemente ha un effetto buono o cattivo e perciò influisce sulla condizione di ogni rinascita. E' come una bilancia, se si abbassa il piatto delle opere buone, la rinascita sarà migliore, sarà infelice se le colpe pesano più dei meriti.

(3) D. T. Suzuki: Introduzione al buddismo Zen, Roma 1970, pp. 40-50.
(4) Idem p. 40.
(5) Lal Manuel Joshi: Brahmanism, Buddhism, Induism, Kandy, Ceylon, 1969.

Alcuni buddisti e buddologi paragonano quegli dèi agli angeli del cristianesimo, non sanno però che i nostri angeli sono spiriti per natura e rimarranno sempre spiriti, non cambieranno mai questa natura.

Oltre ai dèva o dèi l'induismo, in cui Budda crebbe, ammetteva un Essere supremo, Brahma, capo degli dèi, un vero essere personale, creatore del cielo e della terra. L'induismo ammetteva anime individuali ed un'anima universale. Adottò Budda la fede in un Essere supremo, Creatore di tutto e di tutti? Seguì anche lui il panteismo degli Upanishad, anima universale identica ad ogni anima individuale?

Rhys Davids cita alcuni frammenti antichi del canone pali nei quali Budda parla dell'Io: « In questi noi troviamo l'io non solo preso per concesso, ma come un essere a cui ci si riferisce in termini elevati, nell'uomo superiore sia al corpo che ai modi della mente come l'io in se stesso. Noi troviamo un Io chiamato il Grande Io, coesistente col piccolo io. Noi lo troviamo sotto il nome di testimone, giudice, colui che rampogna, protettore, fine o limite dell'io. Ci si avvisa che né il corpo o la mente devono essere presi per l'io... Così lontano dal negare o eliminare l'io, noi dobbiamo cercarlo, anzi si raccomanda di desiderare ardentemente l'Io ».

« Nei giorni di Gotama (Budda) si diceva che quando l'uomo religioso desiderava ardentemente l'Io, l'oggetto desiderato era Dio stesso, l'io potenziale dell'uomo e non il suo io attuale divorziato da Dio » (6). Secondo Rhys Davids stando ai frammenti di Scritture, che cita, Budda come ogni buon indù colto del suo tempo ammetteva Dio anima universale, di cui vitalmente partecipavano le anime individuali.

Finora Rhys Davids non ha avuto seguaci in questa sua opinione, tanto più che passi del canone pali, che rappresenta la tradizione più antica del buddismo, non favoriscono proprio la tesi di un Dio supremo, o Anima universale nel senso degl'indù del tempo.

Nell'induismo Dio era chiamato Brahma, Isvara. Leggiamo nel canone pali: « E' falso che le sensazioni siano prodotte dagli atti antichi o da Isvara. Se gli esseri provano piacere o pena a causa dei loro atti antichi allora Budda non ha fatto che atti buoni, se gli esseri provano piacere o pena per la creazione di Isvara, allora Budda fu creato da un Isvara benevolente » (7). In Anguttara Nikaya, 3, 61 si afferma « Quelli che credono che Dio a suo piacere distribuisce felicità e miseria, devono pensare che gli uomini diventano omicidi, ladri, eccetera per volontà di Dio ».

In Brahmajala Sutta, Budda spiega come sorse l'idea di un creatore. Un certo essere in forza dei meriti di esistenza precedenti sorse nella regione di Brahma. Era solo, desiderò avere dei compagni. Come era avvenuto a lui altri esseri in forza dei loro meriti lo raggiunsero. Trovandolo colà prima di loro né sapendo di essere giunti a causa dei loro meriti e sentendo da lui che aveva desiderato la loro compagnia pensarono che egli li avesse creati e Brahma pure pensò lo stesso, perciò disse: « Io sono Brahma, il Signore, il non mai vinto, l'onniveggente, l'onnipotente, il padrone, il fattore, il creatore, l'altissimo, l'ordinatore, il possente, padre di ciò che è e sarà ». Chi crede a queste parole è in errore disse Budda (8).

(6) Rhys Davids: Buddhism, London 1934, pp. 70-82.
(7) Anguttara Nikaya, I, 173; Majihima Nikaya, II, 227.
(8) Canone Buddista, Discorsi Lunghi, Brahmajala Sutta, Torino Utet, 1967, pp. 22-27.

In Kavaddha Sutta si racconta che un monaco, discepolo di Budda, chiese a Dio dove gli elementi: terra, acqua, fuoco ed aria cessano non lasciando alcuna traccia di sé. Egli rispose: « Io sono il Signore di tutti, il Grande Dio onnipotente, il Supremo, il Potente, che vede tutto, il Re, il Signore di tutti, che tutto controlla, il Creatore, il Capo di tutti ». Quel monaco insistè nella sua domanda, Dio rispose lo stesso. Poi, preso in disparte quel discepolo senza che gli altri dèi sentissero, disse: « Questi dèi mi ritengono tale che non ci sia nulla che io non sappia o non veda, o che io non abbia fatto. Perciò non so, o fratello, dove i quattro elementi: terra, acqua, fuoco ed aria cessano non lasciando traccia di sé... Va tu o monaco, accostati al Sublime (Budda), fagli questa domanda, quanto il Sublime risponderà, questo tu devi ricordare » (9)

Dunque, secondo Budda, un Brahma altissimo, creatore, possente, padre di ciò che è e sarà, è una falsa credenza sia di Brahma, che si stima tale, sia di coloro che lo pensano tale. Brahma non è onnisciente, simula di esserlo innanzi agli altri dèi, ma realmente non sa tutto, rimanda a Budda il monaco per la risposta al quesito propostogli perché lo crede più sapiente di se stesso.

Bisogna notare che nel canone pali abbiamo un libro dal titolo Brahmajala Sutta (la rete di Brahma). In esso si parla di varie dottrine delle metafisiche allora fiorenti in India, tra le quali anche quella di Brahma, quale Dio onnipotente, creatore, signore di tutti. Esse sono tutte respinte da Budda per due ragioni. Prima perché i filosofi non hanno osservato bene, oppure perché le deducono arbitrariamente da ciò che vedono, anzi lo affermano gratuitamente, solo perché a loro piacciono. Ma la seconda ragione per cui respinge quelle dottrine è la più importante; egli ritiene quelle dottrine inutili anzi dannose, perché non conducono alla vera liberazione, ma legano di più, chi le insegna e sono di grave impedimento. Esse sono come una rete, in cui resta impigliato chi si occupa di quelle dottrine. Così anche la questione di un Brahma creatore è una rete nelle cui maglie resta impigliato chi si occupa di essa. La rete di Brahma (Brahmajaiala Sutta) dà il titolo a tutto il libro, quantunque in esso si tratti di molte altre dottrine metafisiche. L'unico scopo dell'ascesi buddista è la liberazione dal dolore. La dottrina di un Dio creatore, personale non serve a ciò, anzi è dannosa, perché ritarda il conseguimento di quel fine.

I buddisti di tutti i tempi sono unanimi nel respingere l'idea di Essere supremo personale e creatore.

1) L'idea di un Essere supremo personale è contraria ad uno dei tre princìpi essenziali del buddismo, che sono: *anicca* (impermanenza); *anatta* (non-io, non anima); *dukka* (dolore).

Anatta, cioè i buddisti negano l'esistenza di anima, di sostanza, di persona. In noi non c'è anima, né l'io o persona. « Il corpo, o monaci, è senza anima, la sensazione è senz'anima, la percezione è senz'anima... la coscienza è senz'anima... Perciò in verità, o monaci, qualsiasi corpo passato, futuro, presente, interno, esterno, grosso o sottile, basso o alto, vicino o lontano, dev'essere considerato da chi giustamente capisce: tutto questo corpo non è mio, né questo sono io, né mia è l'anima » (10).

(9) Idem pp. 238-249.
(10) Samyutta Nikaya, III, 66.

E' vero che prima di Cristo qualche setta buddista ammetteva la personalità, ma a poco a poco fu ridotta al silenzio per opera specialmente del terzo concilio buddista (245 o 259 a. C.). Nel nostro secolo la buddologa Rhys Davids ed il fondatore della comunità buddista in Inghilterra Humphreys Christmas sostengono che la dottrina dell'Anatta (negazione di un io, di una persona in noi e nel mondo) non fu mai insegnata da Budda, ma i buddisti sostengono che la dottrina dell'Anatta (negazione di un io, di una persona in noi) è dottrina centrale e fondamentale del buddismo (11). I buddisti sono contrari all'idea di persona, perciò un Dio personale è respinto decisamente, anche perché la nozione di persona secondo loro implica limitazione. Il bonzo tailandese Buddhadasa Indapanno dice: « Se Dio fosse una persona o spirito, allora egli sarebbe qualcosa di finito e di misurabile » (12).

2) Se esistesse un Dio creatore, egli, secondo i buddisti, dovrebbe essere la causa di tutte le sofferenze degli uomini. Nel mondo tutto è dolore (dukka), dice Budda; egli si propose di sciogliere il problema del dolore insegnando a rimuovere le cause del dolore. Egli enumera dodici cause del dolore, che sono come gli anelli di una catena, di cui l'ultimo anello è l'ignoranza, non Dio creatore: « Dall'ignoranza come causa sorgono gli aggregati (samkhara), dagli aggregati come causa viene la consapevolezza, dalla consapevolezza come causa sorgono il nome e la forma (anima e corpo), dal nome e forma come causa la sfera dei sei (sensi), dalla sfera dei sei come causa il contatto, dal contatto come causa la sensazione, dalla sensazione come causa il desiderio, dal desiderio come causa l'aggrapparsi, dall'aggrapparsi come causa la vecchiaia, la morte, il dolore, le lamentele, la pena, lo scoraggiamento, la disperazione. Questa è l'origine di tutta questa massa di dolore » (13). La dottrina di Budda deve dissipare l'ignoranza, ultimo anello delle cause del dolore. Il pensiero di Dio è inutile a tale scopo.

3) A che servirebbe il pensiero di un Dio creatore? Un altro principio fondamentale del buddismo è Anicca (impermanenza). Tutto quello che esiste è impermanente, continua a cambiare. Nel mondo non c'è sostanza alcuna, nel mondo ogni cosa è solo un fenomeno passeggero, tutto è illusione, tutte le cose sono tanti stati diversi condizionati da altri, che si uniscono temporaneamente per formare un'universo illusorio. Tutto è creazione della nostra mente. « Gli elementi della realtà (dhamma=esperienza soggettiva del mondo) hanno la mente come principio, hanno la mente come elemento essenziale e sono costituiti di mente ». Con queste parole inizia il Dhammapada, libro della Scrittura buddista (14).

« La mente precede tutte le nostre azioni. Noi non possiamo fare nulla senza la cooperazione attiva della mente... Ognuno di noi è costituito dalle forze della mente, che è in noi. Il mondo in cui noi viviamo, è formato da tutte le unità di mente, che esistono nel mondo, e l'universo è costituito dalle varie unità di menti in esso esistenti » dice l'editoriale della rivista birmana: Light of Buddha (Mandalay, marzo 1964). Perciò nel buddismo è scartata l'idea di un Dio creatore.

(11) Cfr. art. del birmano U Aye Maung: Anatta or Atta, nel mensile « The Guardian » di Rangoon, agosto e dicembre 1969.
(12) Buddhadasa Indapanno: Christianity and Buddhism, Bangkok 1968, p. 74.
(13) Samyutta, II, 1.
(14) Canone Buddista, Torino Utet, 1968, p. 99.

Dobbiamo concludere che i buddisti col loro idealismo o esistenzialismo sono atei? No, il buddismo non è ateo, ad esso ripugna l'idea di un Dio personale e creatore per ragioni di suoi princìpi filosofici, però sostiene tenacemente l'esistenza di un Assoluto, che illumina noi come Legge suprema, un Assoluto che regola il nostro divenire nel ciclo delle innumerevoli nostre esistenze, un Assoluto che alla fine diventa nostra pace, nostra beatitudine eterna.

L'ASSOLUTO E' LEGGE ETERNA (DHAMMA)

Una definizione positiva di essa non la possiamo dare, perciò il Dhamma è la verità necessaria a tutti per la salvezza.

I buddisti ammettono che prima di Budda Gotama siano esistiti almeno altri tre Budda. Tutti e quattro questi Budda erano esseri umani che dopo molte rinascite, dopo profonde e lunghe meditazioni raggiunsero la perfetta conoscenza di questa Legge o Verità, sempre la stessa, ma che i Budda dovettero adattare ai tempi in cui si svolse la loro missione. Il Dhamma è norma efficace, positiva, oltre la quale non ne può esistere altra. Budda Gotama è uno dei pochissimi, che la raggiunsero e furono investiti della sua luce. Perciò egli spesso è chiamato l'Illuminato.

Il Dhamma è la somma verità, che svegliò Budda dalle illusioni, in cui ogni uomo è addormentato. Così Budda è chiamato lo Svegliato. Budda ha dovuto predicare agli altri il Dhamma ottenuto, perché senza di esso nessuno può salvarsi. Perciò il Dhamma è porta all'immortalità.

Leggiamo nel Mahapadana Suttanta che il Grande Brahma pregò ripetutamente Budda Vipassi di predicare la dottrina agli uomini altrimenti si sarebbero persi. Budda accettò e disse della dottrina: « Aperta a costoro è la porta del non più morire, la varchino coloro, che vogliono rettamente sapere » (15).

Di Budda Gotama leggiamo: « Così, o venerabile, fu la rinuncia del Sublime, così l'uscita, così la concentrazione, così la suprema illuminazione, così la messa in moto della ruota della Dottrina » (16). Ancora nel Janavasabha Suttanta: « Ben insegnata è dal Sublime la Dottrina chiara non oscura... porta aperta sul non-più-morire » (17).

Prima del suo decesso Budda disse ad Ananda: « Oggi sono giunto alla tarda età di ottanta anni, come un carro vecchio e sconquassato è il mio corpo. Non vi dissi io fin dal principio della mia predicazione che nulla sulla terra resiste alla rovina ed alla morte?... Per questo ho io rivelato la scienza che distrugge le radici della vita e della morte (18).

Il Dhamma è porta al non-più morire, distrugge le radici della vita e della morte. I Budda, che furono illuminati da esso, sono i perfetti, i sublimi, gl'immortali. Dunque il Dhamma è fonte di luce, perfezione, immortalità; perciò il Dhamma è la perfezione, è la verità, è l'immortalità.

« A dirlo in termini negativi, Asankata Dhamma non ha nascita, né

(15) Canone Buddista, Discorsi Lunghi, Torino Utet 1967, p. 322.
(16) Idem p. 335.
(17) Idem p. 498
(18) Maha-paranirvana sutra, I, 32; Canone Buddista, Discorsi Brevi, Utet, Torino 1968, p. 46.

vita, né morte. Non si può dire che sia buono o cattivo. Non vi è causa che gli abbia dato esistenza. Non ha né simpatia né antipatia per le azioni di alcuno. Non ascolta le suppliche o le preghiere di alcuno. E' insensibile alla preghiera. Non ha forma, perché non occupa spazio, né ha da fare col tempo. Non dà o riceve da nessuno. Queste sono poche delle innumerevoli caratteristiche (in termini negativi): esso è immobile, non cambia, perfetto in ogni rispetto. Tutto contiene e perciò è onnipresente ». Così parla del Dhamma il bonzo Buddhada Indapanno in « Christianity and Buddhism » (19). Egli è una delle innumerevoli voci dell'Hinayana sul Dhamma. Nel Mahayana e nel Vajrayana si attribuiscono a Budda tre corpi: Dhammakaya = Il corpo della verità. Sambhogakaya = Il corpo di godimento. Nirmanakaya = Il corpo creato: questo è il corpo materiale con cui Budda nacque, visse e morì in questo mondo.

Il corpo del Dhamma (Dhammakaya) secondo quanto scrive il XIV Dalai Lama del Tibet esiste da sé, è verità assoluta, non-impermanente, non creato da cause ed effetti, semplice, perciò immutabile (20).

Leggiamo nel canone pali che Budda disse: « Chi vede il Dhamma, vede noi, chi non vede il Dhamma, non vede noi anche se ci afferrasse per la tonaca » (21).

Buddhadasa Indapanno così commenta: « Questo significa che quelli che vedono il Budda sono quelli che vedono il Dhamma nella sua mente, e non solo il suo corpo o la sua mente sola. Poiché ciò che risiede nella sua mente è il Dhamma o Dio... Budda è il Dhamma, ma il Dhamma è Dio » (22). Il Dhamma (la Legge) dunque nel buddismo è assoluto eterno, immortale, increato, permanente.

L'ASSOLUTO E' IL KARMA

Karma è parola sanscrita, in lingua pali è chiamato Kamma. E' la legge per la quale ogni azione buona o cattiva infallantemente ha un effetto buono o cattivo nella vita dell'uomo. Tutti prima di ottenere il nirvana sono soggetti a questa legge.

In un pubblico dibattito di buddisti nella città di Mandalay (Birmania) tenuto il 17 gennaio 1965 fu domandato: « Chi ha istituito la legge del karma e chi la regola? Fu risposto che mentre l'uomo fa le sue leggi secondo una costituzione, leggi che possono essere anche emendate ed abolite, la legge del karma, che è l'applicazione biologica della legge fisica di causa ed effetto, esiste da sé senza legislativo, non subisce cambiamento alcuno, opera da sé come la legge di gravità. Dovunque c'è vita, là opera la legge del karma e continuerà finché nel cosmo ci sarà vita » (23).

Il karma regola il ciclo delle rinascite, poiché secondo i buddisti finché non si raggiunge il nirvana innumerevoli volte si muore e si nasce. Se

(19) Bangkok 1968, pp. 74-75.
(20) The opening of the Wisdom-eye, di Tenzin Gatsho, the XIV Dalai Lama of Tibet, Bangkok 1968, pp. 89-90.
(21) Samyutta Nikaya, 111-120.
(22) Buddhadasa Indapanno: Christianity and Buddhism, Bangkok 1968, p. 106.
(23) Sujata Soni, The Law of Karma in personal experience, nella rivista « The Guardian », Rangoon, febr. 1965, pp. 45-46.

nella vita le opere buone superano le cattive, il karma determina una rinascita buona, diversamente accadrà se le opere cattive sono state abbondanti.

Perché alcuni sono sempre poveri, perché sono ciechi, malaticci eccetera? Il karma ha determinato ciò perché in una vita precedente ci si è meritati una tale sfortuna. La legge del karma è inesorabile, è giustizia stretta, che non conosce misericordia o pietà.

Il monaco buddista Silicara definisce il karma un'energia, che agisce in ogni essere vivente. « Quando e perché questa energia ha incominciato il suo corso implicando tutto ciò che è coinvolto nel corso, per gli esseri senzienti, di dolore e di gioia, di pena e di piacere, di desiderabile e di indesiderabile, contenendo insomma quello che comprende la storia dell'universo? Inutile domandare! Chi lo sa? Ci sarebbe da rompresi il cervello a voler penetrare. L'inizio degli esseri non si può percepire, dice una Scrittura buddista » (24).

Il bonzo Buddhadasa Indapanno scrive: « I buddisti affermano che il karma non è qualcosa di personale, che ci aiuta. Se noi adempiamo bene il nostro dovere, tenendo presente la legge del karma noi riceviamo la ricompensa. Operando il male il risultato avrà luogo secondo la stessa legge. Anche se uno per sbaglio opera il male o il bene, il risultato sarà buono o cattivo secondo la legge del karma. Ognuno raccoglie i frutti di quello che fa, non importa come si interpreti la sua azione. In questo modo aiutiamo noi stessi agendo secondo la legge di natura o karma, che è lineare, sicura ed imparziale; essa possiede potere assoluto. Siccome la legge del karma è assoluta ed imparziale la possiamo chiamare anche Dio. Considerando ciò riferendosi al cristianesimo noi potremmo dire che Dio, per il cui tramite noi raccogliamo i frutti delle nostre azioni, indubbiamente non è che l'onnipotente legge del karma, del buddismo. Come tale noi eleviamo il karma, che significa legge del karma, la quale non è altro che la legge della natura, che governa il mondo » (25).

L'ASSOLUTO E' NIRVANA SUMMUM BONUM BEATITUDINE ETERNA

Nirvana è composto da nir (no) e va (moto), niente moto, stato di quiete assoluta, fine delle molteplici esistenze, fine delle rinascite, fine del dolore. E' la meta dei desideri di ogni indù o buddista, l'ideale di tutta l'ascesi e di tutte le pratiche di meditazioni per migliaia di monaci dell'induismo e del buddismo.

L'induismo intende il nirvana in senso teistico, in quanto la felicità di esso è causata da Dio o da Brahma. Il libro sacro indù Syetasyatara Upanishad (6-10) così lo descrive: « Là non risplendono né il sole né la luna o le stelle... Per lui a causa della sua luce risplende ogni cosa, tutto il mondo è illuminato della sua luce ».

Nel buddismo invece si nota l'assenza di Dio nella descrizione del nirvana, i libri sacri si diffondono nella descrizione di esso come di un'ultima realtà. E' chiamato: I.) Immortale: « Viva un uomo cent'anni senza mirare al Luogo Immortale, vale più un giorno di vita di quegli, che lo con-

(24) Rivista « The Guardian », Rangoon, dicem. 1969, p. 12.
(25) Buddhadasa Indapanno: Chiristianity and Buddhism, Bangkok, 1968, pp. 32-33.

sidera » (26). II.) Soggiorno invisibile: « Come un ardente favilla di fuoco, sprigionata da incudine battuta, di essa non si conosce il destino, mentre si va estinguendo, così è per quelli rettamente liberati, che hanno guadato il fiume della brama, che lega alla vita, che sono giunti alla felicità incommovibile: di loro non si può rintracciare la via » (27). III.) Beatitudine per eccellenza. Sariputra dice: « Ciò che fa la beatitudine del nirvana è l'assenza delle sensazioni » (28). « Colui che all'illusione è dato, che nell'illusione gode, come un capriolo dalla trappola attratto, costui si disgusta del nirvana, della pace suprema. Colui che, invece, avendo abbandonato l'illusione gode della Via ove non è illusione, costui ben si rallegra del nirvana, della pace suprema » (29). IV.) L'ineffabile, che non si può descrivere. Leggiamo in Udama: « Vi è o monaci, quella condizione, ove non è né terra né acqua né fuoco né aria, ove non è né la sede dello spazio infinito, né quella dell'infinita coscienza, né quella della nullità, né coscienza né non-coscienza, ove non è né questo mondo, né un mondo di là da questo, né entrambi assieme, né luna né sole? Da là o monaci, io dichiaro, non si viene a nascere: ivi non si va. Non v'è permanenza, non v'è decadenza, non v'è nascita. Non è fissa, non si muove, non è fondata su cosa alcuna. Quella è invero la fine del dolore » (30). V.) L'incondizionato, il Non-Nato. « Vi è, o monaci, il non-nato, il non-divenuto, non-fatto, non-composto. Monaci, se questo non-nato, non-divenuto, non-fatto, non-composto non fossero, non si conoscerebbe il modo di sfuggire a questo nato, divenuto, fatto, composto » (31).

« Io vi sphiegherò l'Incondizionato ed il cammino di esso... Io vi spiegherò il Fine, il Senza-vizi, il Vero, l'Aldilà, il Sottile, il Difficilissimo a vedersi, il Non-invecchiante, il Fermo, il Non-sospettato, l'Indesignabile, il Semplice, il Calmo... il Meraviglioso... il Fine Supremo » (32).

Nel Suttanipata fu domandato a Budda che cosa avviene di colui, che ha raggiunto il nirvana. Fu risposto dello stato del nirvana « consapevolezza... infinita, luminosa dovunque-qui gli elementi materiali non penetrano » (D. I, 223).

Il commentatario a questo testo identifica la consapevolezza infinita col nirvana dicendo che è un modo di indicare il nirvana.

K. N. Joyatilleke conclude: « Il nirvana perciò è la realtà trascendente, la cui vera natura noi non possiamo afferrare colla nostra intelligenza normale a causa delle nostre proprie limitazioni. Esso è uno stato di libertà, potere, perfezione, conoscenza e perfetta felicità di natura trascendente » (33). Abbiamo riportato brani di Scritture buddiste, riguardo il Dhamma, il Karma, il Nirvana, ai quali è attribuito il massimo potere di guidare, giudicare, rendere felici gli uomini, ma nessun accenno di un essere, di una mente al di sopra di essi, che detti il Dhamma, dia forza al Karma o faccia

(26) Canone Buddista, Discorsi Brevi, Dhammapada, Torino Utet, 1968, p. 114. Lo stesso in Therigatha, op. cit. p. 720.
(27) Idem p. 254.
(28) Anguttara IV, 414.
(29) Canone Budd. Theragatha, Discorsi Brevi, Torino Utet, 1968, p. 656.
(30) Idem p. 239.
(31) Idem p. 239.
(32) Samyutta, IV, 357.
(33) Art. Nirvana, the ultimate reality, by K. N. Jayatilleke, nella rivista « World Buddhism », Ceylon, aprile 1970, pp. 230-232.

beato il Nirvana. Allora il Dhamma, il Karma, il Nirvana sono quell'Assoluto, che le altre religioni chiamano Dio, supremo legislatore, sommo giudice, beatitudine infinita degli uomini e degli spiriti.

Da notare che lo stesso buddismo dell'Hinayana attribuisce a Budda tali qualità soprannaturali da presentarlo come un essere divino, quantunque talvolta si noti che Budda non è Dio.

VUOTO ASSOLUTO E REALTA' ASSOLUTA

La filosofia del vuoto assoluto detta Sunia-vada o Madyamaka ebbe la sua formulazione completa dal bonzo Nagarajuna (I o II sec. d. C.), fu continuata da Candrakirti (VI-VII d. C.), Santideva (XII d. C.) ed è ancora professata dai buddisti tibetani, cinesi e giapponesi.

Ecco le principali asserzioni:

1) Esiste una verità assoluta (paramartha-satya) ed una verità relativa (samurti-satya). « La verità assoluta, dice l'attuale Dalai Lama del Tibet, è quella che si ottiene mediante un profondo ragionamento e la contemplazione dell'assoluto o vera natura delle cose (dharma), mentre le cose (dharma), che hanno un nome e sono conosciute dalla mente come tali, sono chiamate verità relative » (34). Noi vediamo le cose e le giudichiamo come cadono sotto i nostri occhi, quel concetto limitato, che ci formiamo di esse, è vero solo relativamente, ma non è per sé la verità reale, la quale è il vuoto di esse.

2) L'originazione dipendente (Pratitya-samutpada) si riduce al vuoto. La catena delle dodici cause del dolore enunciate da Budda, delle quali l'ultimo anello è l'ignoranza, non bisogna considerarla solo nel senso che una cosa causa l'altra, ma nel modo che una cosa condiziona l'altra. Per esempio l'ignoranza condiziona le formazioni del karma, la sensazione condiziona il desiderio, la nascita condiziona la vecchiaia, la morte, il dolore, la disperazione. Così avvenendo la nascita, ha luogo anche la vecchiaia ecc. Se non si nascesse, non si invecchierebbe. Ognuna di queste condizioni è vuota di natura propria, perché si fonda su un altro fattore per la sua origine ed il suo declino, perciò apertamente vuota (35). In ognuna di queste condizioni, che viene originata, non c'è esistenza propria, perché hanno origine e fine. Se non hanno esistenza propria non hanno neanche un'esistenza di relazione, perché ciò che esiste implica relazione ad un possibile non-esistente. Nagarajuna illustra con un esempio: « se non c'è padre senza figlio, come ha origine l'esistenza di un figlio? Se non c'è figlio, non c'è padre, così padre e figlio non sono reali. Non si dà causa né del non-esistente né dell'esistente. Se si dà causa del non-esistente, di che cosa è causa allora? Se dell'esistente, perché è causa? (36).

3) I buddisti dell'Hinayana negano l'esistenza di un'anima, di una persona nell'uomo, ma ammettono una certa realtà delle cose (dharma) come noi la vediamo. Ma la scuola di Nagarajuna nega una realtà anche alle cose, che sono tutte vuoto. Vuoto anche quello che noi chiamiamo anima

(34) The opening of the Wisdom-Eye by His Holinnes Tenzin Gyatsho, the XIV Dalai Lama of Tibet, Bangkok, 1968, p. 26.

(35) The Opening of Wisdom-Eye op. cit. p. 75.

(36) Ed. J. Thomas, The History of Buddist Thought, c. XVII, London 1933, p. 220.

e persona. Così il samsara (il continuo rinascere in differenti stati di ognuno di noi) è vuoto, infatti cosa rinasce se in noi l'anima non c'è, la persona non c'è?

4) Oltre ogni cosa inconsistente, non reale, vuota, vi è un'assoluta realtà. Ogni cosa: a) non è esistente, allora non è neanche non esistente, perché l'esistente ammette la possibilità di non esistente; b) né può essere esistente e non esistente allo stesso tempo; c) neanche non esistente e non non-esistente.

Perciò è vuota, ma vuota non in senso di spazio, ma vuota di essere contingente, così al di là del vuoto assoluto c'è la Realtà assoluta, la Verità assoluta (Tatha), la Sapienza assoluta.

Se ogni cosa è vuota, la trasmigrazione samsara è vuoto, anche il nirvana come è inteso dai buddisti del Theravada è vuoto, perché tutto è vuoto, compresa l'anima, la persona, allora cosa passa nel nirvana? Bisogna dire allora che nirvana e samsara, essendo tutti e due vuoto, si riducono alla sola Realtà Assoluta.

5) La filosofia del Vuoto è chiamata Madyamaka, cioè via di mezzo. Evita l'eternalismo negando all'anima ed alle cose un'esistenza propria. Né cade nel nichilismo perché nega solo la verità assoluta delle cose, ma non quella relativa (37).

Nel libro « Eccitazione della fede nel Mahayana » attribuito ad Asvagosha, opera del tempo della scuola del Madyamaka, leggiamo: « Riguardo al Tatha (quiddità, essere così) esso è lo stesso in tutti, non è maggiore in Budda o in un Bodhisatva, né minore negli altri; non era nato nel passato, non cesserà in futuro, rimane immutabile. Da principio contiene ogni virtù, nulla gli manca. Cioè contiene in sé quella luce di Sapienza con cui tutto l'universo è illuminato fino agli ultimi suoi confini; ha la scienza della Verità; è infatti l'Intelletto nella sua purità originale, è eterno, beato, padrone di sè, libera da ogni macchia; è refrigerante, immutabile, libero ». Il padre Cirillo B. Papali, indiano, conclude: « Così dalle idee della Quiddità, Vacuità e Sapienza fu evoluto qualcosa simile all'assoluto Brahaman » (38).

L'ASSOLUTO DELLA COSCIENZA PURA

Ancora nel buddismo Mahayana si arrivò all'assoluto tramite la coscienza. Nel secolo quarto o quinto d. C. Asanga, filosofo bramino convertito al buddismo, fondò la scuola idealista, detta Vijjnna-Vada, che ammette una sola realtà, quella del soggetto pensante. Dopo di lui Vasubandu perfezionò la dottrina. La sua scuola è detta Yogachara (la pratica dello yoga). Questa insegna che la Coscienza pura è l'unica entità positiva, origine di tutte le cose. Tutto ciò che vediamo, sentiamo, tocchiamo in realtà non esiste, pensiamo che esista a causa della coscienza impura, così continuiamo ad immaginarlo reale: queste nostre immaginazioni ne causano delle altre.

(37) Cfr. The Opening of Wisdom-Eye, op. cit. p. 71.

(38) Cfr. Induismus, vol. I, Roma 1953, p. 181-182. Confronta anche K. V. Ramanan; Nagarajuna's Philosophy as Presented in the Maha-Praj naparamita-Shastra (Tokyo 1960). Richard H. Robinson; Early Madhyamika in India and China. (Madison 1967). Frederick J. Streng; Emptiness, a study in religious Meaning (Nesville, 1969, Usa).

Si forma un processo impuro, frutto della nostra ignoranza nonché del nostro egoismo, che è interessato a formarsi queste immaginazioni o illusioni. Il mondo fenomenale in cui viviamo è tutto un vuoto.

Il nostro sforzo deve mirare a purificare la coscienza impura da tutte le illusioni, rimarrà allora l'unica coscienza pura, libera da ogni falsa nozione di sè o di altro. La coscienza pura è un infinito detto sapienza-fonte (Alaya - vijnnana), tesoro eterno della sapienza fondamentale dal quale tutto il mondo sorge come idea ed in cui tutto si risolve. Ed. J. Thomas scrive: « Dr. Masuda nel suo importante studio: Der individualistiche Idealismus der Yogocara-Shule, dice che nella filosofia Yoga-chara si arriva alla sapienza-fonte attraverso la coscienza individuale. La ragione è perché l'esposizione incomincia dai fenomeni e li spiega come essi si mostrano in ogni individuo. Eppure, egli dice, la loro teoria portò alla conclusione che non esiste altro che la coscienza, e la sostanza dei fenomeni, meglio secondo la loro terminologia, la vera natura è l'Assoluto o l'Essere-Così o Quiddità (Tathata). Anche per Nagarajuna era l'essere-così, ma egli non diede una spiegazione positiva tra i fenomeni e l'Assoluto. Dr. Masuda ritiene che per la Yogachara essa consiste nei due che non sono né differenti né non-differenti. Così per quanto la Coscienza pura è non differente dall'Assoluto essa è interamente universale e indifferenziata, e la spiegazione positiva involve una contraddizione da risolversi coi metodi del mistero » (39). L'uomo otterrà la liberazione, il nirvana, solo quando colla coscienza pura si sarà innalzato al vero assoluto e si sarà immerso in esso.

UNO IN TUTTO, TUTTO IN UNO

Questo è l'ideale del buddista Zen. Suzuki scrive « Il pio lettore potrà restare smarrito quando dico che nello Zen non c'è Dio, ma ciò non significa che lo Zen neghi l'esistenza di Dio; nessuna negazione o affermazione interessa lo Zen. Quando una cosa è negata, la vera negazione riguarda un alcunché di non negato. E lo stesso dicasi dell'affermazione. Ciò nella logica è inevitabile. Lo Zen aspira a porsi al di sopra della logica, a raggiungere un superiore stato affermativo, in cui non vi sono antitesi. Per questo, nello Zen, Dio non è negato né postulato; e neppure assunto secondo il concetto ebraico o cristiano » (40).

Lo Zen è un genere di meditazione, ispirato alla filosofia del Vuoto di Nagarajuna perfezionata dalla dialettica della coscienza pura. Noi siamo sempre occupati dalla rete di relazioni tra il nostro io e Dio, gli altri, gli oggetti, che non sono il nostro io empirico. Questa rete di relazioni tra il nostro io ed il resto del mondo è solo immaginaria. Lo Zen intende dissipare tutte queste nebbie di relazioni, per arrivare al satori, l'illuminazione, cioè arrivare al vuoto, che non significa negazione di quelle relazioni tra io ed il mondo, la quale non farebbe scomparire il dualismo. Lo Zen né afferma né nega l'esistenza di quelle relazioni, ma è una conoscenza ontologica dell'Essere puro oltre il soggetto e l'oggetto, un'immediata intuizione dell'essere com'è.

(39) Ed. J. Thomas; The History of the Buddist Thought, London 1933, pp. 238-239.

(40) D. T. Suzuki, Introduzione al Buddismo Zen, Roma 1970 p. 42.

« L'introspezione Zen è la consapevolezza di una piena realtà spirituale e quindi la realizzazione della vacuità di tutte le realtà limitate o particolareggiate... E' al tempo stesso liberazione dalle limitazioni dell'io individuale e scoperta della natura orginale e del vero volto di sé nella mente, che non è più ristretta all'io empirico, ma è in tutto e sopra tutto. L'introspezione Zen non è una nostra consapevolezza, ma consapevolezza che l'Essere ha di se stesso in noi. Non si tratta di una sommersione panteistica o di perdersi nella natura o nell'Uno, né di rifugiarsi nella propria essenza spirituale e di negare la materia col mondo. Al contrario, si tratta di riconoscere che l'intero mondo è consapevole di se stesso in me, che io non sono più il mio io individuale e limitato, ancor meno un'anima disincarnata, ma che la mia identità dev'essere ricercata non in questa separazione da tutto ciò che è, bensì in unione con tutto ciò che è. Questa identità non è la negazione della mia realtà personale, ma la sua più alta affermazione » (41).

Col satori o illuminazione si realizza che esiste solo il Vuoto, l'Inconscio. Il Vuoto è pienezza dell'essere positivo, la sola realtà, l'Inconscio è la conoscenza assoluta in opposizione al conscio, l'io empirico. Ottenendo il prajna (la sapienza) noi non illuminiamo noi stessi, ma diventiamo la luce stessa infinita. Col prajna si accede al fondo metafisico di ogni essere.

Secondo Hui Neng, il sesto patriarca Zen del VII secolo d. C. esiste solo il Vuoto, l'Inconscio, che è il fondo metafisico dell'Essere, l'Uno. Nella meditazione si deve fare l'oscurità completa di ogni relazione soggetto-oggetto, non bisogna vederle queste relazioni: allora questo non-vedere diventa vedere, l'oscurità diventa luce, l'io individuale scompare, perché si sente identico all'Essere, in mezzo all'Essere. Così la meditazione non è un concentrarsi, uno stato di quiete, ma un'attività piena per portarsi in mezzo all'Essere, vedere il tutto dal centro di questo Essere.

L'INDESIDERATO DEL BUDDISMO

Si legge in un sutra (discorso di Budda): « Nella parte orientale della città viveva una vecchia donna, nata al tempo di Budda, ed entrambi vissero nello stesso luogo per tutta la vita. La vecchia donna non desiderava vedere Budda, se si avvicinava, essa cercava in ogni modo di eluderlo, correndo su e giù, sfuggendo di qua e di là. Ma un giorno, vedendo impossibile evitarlo, si coprì il viso con le mani e, o stupore! il Budda le apparve attraverso tutte e dieci le dita. Io domando chi è quella vecchia donna?» (42).

Io risponderei che quella vecchia donna è il buddismo, che da due millenni e mezzo rifiuta di vedere Dio, ma quanto più esso ha cercato di evitarlo, quanto più si è coperto gli occhi per non vederlo, Dio si è fatto vedere attraverso le dita delle mani, pur confusamente come si vede una persona attraverso le dita delle mani, ma distintamente dal resto del creato.

I buddisti l'hanno visto nel Dhamma, nella legge del Karma, nel Nonnato Nirvana.

Si sono affacciati nell'immensità dell'universo, al di là dei fenomeni

(41) Thomas Merton, Mistici e Maestri Zen, Garzanti 1969, p. 21.
(42) D. T. Suzuki, op. cit. Roma 1970 p. 74.

dell'io effimeri hanno contemplato il Vuoto, ne hanno preso piena conoscenza ed hanno concluso che il Vuoto è la realtà ultima, l'Assoluto, la suprema Sapienza. Taluni sprofondandosi nella meditazione sono arrivati al fondo metafisico dell'Essere, all'Uno.

Nel buddismo Mahayana si venera anche un Adibudda, quale Dio primordiale e creatore.

Bisogna inoltre menzionare Budda Amithaba (Budda della Luce Infinita), il quale rende beati gli abitatori del Paradiso Occidentale (una sostituzione popolare del nirvana difficile a capirsi dalla maggioranza del buon popolo).

Infine nel buddismo popolare i fedeli si rivolgono a Budda per aiuto e protezione nei loro bisogni, gli rendono gli stessi onori di culto e di adorazione dei quali è oggetto Dio nelle altre religioni.

I nostri fratelli buddisti, dunque, sentono la presenza di Dio. Suzuki scrive: « Un monaco (buddista) si recò da Sozan (celebre abate del 840-901) raccomandandogli di essere compassionevole quando lui fosse privo di mezzi. Sozan gridò: O mio venerabile Signore!, al che il monaco immediatamente replicò. Sozan allora disse: Tu hai già avuto tre sporte colme di saporito chu (liquore) fatto in casa, eppure insisti che le tue labbra non sono state bagnate. Forse noi — dice Suzuki — siamo come quel povero monaco ricchissimo: quando proprio siamo ben sazi, non ce ne rendiamo conto » (43).

Lo stesso potremo dire dei buddisti specialmente quando ostentano di non credere in Dio; sono ricchi di Dio, ma non se ne rendono conto.

BUDDISMO E TEOLOGIA NEGATIVA

Filosofi, teologi, scienziati radicali del mondo moderno dicono di aver constatata la morte di Dio e ne hanno già celebrati i funerali. Qualche buddista ha dichiarato che per loro Dio è morto da 25 secoli.

Fu Budda il precursore di Kierkegaard, Heidegger, Sartre, T. J. Altizer e molti altri filosofi e teologi moderni, per i quali Dio è nulla? Alcuni si domandano se in tempi di trionfale avanzata della scienza in ogni campo sia possibile ancora arrivare alla scoperta del divino mediante l'esplorazione del nostro cosmo? O è meglio tentare di raggiungere Dio attraverso l'uomo?

Kierkegaard affermò l'esistenza del singolo concreto e la dialettica qualitativa della libertà. Ognuno, egli dice, deve affrontare certe crisi e fare la scelta nelle varie categorie di peccato, angoscia, ripetizione. Secondo Kierkegaard l'uomo non può arrivare alla scoperta di Dio se non colla fede, prodotta per opera di Cristo.

Heidegger insegnò che la coscienza da sé è nulla, l'uomo esiste solo trascendendosi e riferendosi ad altro, al mondo. Per lui il problema di Dio è fuori dell'ambito dell'essere e della filosofia. Secondo Feuerbach Dio è un'auto-alienazione dell'uomo, che sostantiva in lui i suoi bisogni e le sue aspirazioni. Nietzsche vuole che Dio sia prodotto dell'umana debolezza, che arresta in lui il suo impulso vitale ad un infinito superamento. Per

(43) D. T. Suzuki, op. cit. p. 75.

Comte Dio è il Grande Essere dell'Umanità nella sua continuità storica e nella sua solidarietà. Durkheim vede in Dio un'autoadorazione della coscienza sociale. Sartre afferma che Dio costituisce un'ipotesi superflua. Se Dio esistesse, sarebbe contingente come è contingente ogni cosa nel mondo, il quale è tale, perché noi lo consideriamo così, tutti i suoi termini e relazioni sono prodotti d'importazione umana. L'esistenza di Dio limiterebbe la libertà umana, il che è contro la nostra coscienza, che si manifesta come libertà e responsabilità totale. K. Barth nega ogni possibilità di rapporto tra Dio e l'uomo nell'ordine di natura. Infine altri teologi dialettici come Gogarten, Tillich, K. Hein, R. Bultmann nel rapporto io-tu cercano in vari modi di trovare in Dio l'ultimo e vero colloquio in cui l'umana coscienza attende la parola di verità e di salvezza.

Tutti questi teologi e filosofi nella ricerca angosciosa di Dio attraverso l'uomo suppongono la reale esistenza dell'uomo. Solo basandosi su questa esistenza pervengono alla conclusione che Dio è nulla, è morto, non si può concludere della sua esistenza con argomenti di ragione, al massimo può essere oggetto di fede. Il buddismo invece nega assolutamente la realtà dell'io, della persona nell'uomo e perciò nega la realtà dell'esistenza dell'uomo. Il mondo e l'uomo sono una completa illusione, esseri in continuo divenire, impermanenti. Facendo leva sulla vacuità dell'universo intero arriva all'idea dell'Assoluto, dell'Ultima Realtà, della Luce, Sapienza, Suprema, dell'Uno. Dal Vuoto conclude il Tutto. Ciò che esiste per i filosofi buddisti è contingente, limitato, l'Essere è pienezza dell'essere; all'infuori del mondo fenomenale, concludono, bisogna ammettere l'Essere pieno. A questi termini ultimi giungono non con metodi discorsivi ma per intuizione di contemplazione.

« Quando Hyakujo (abate zen 720-814 d. C.) volle stabilire chi sarebbe stato il suo successore al monastero Tai-kweishan, chiamò due dei suoi migliori discepoli e mostrando una brocca disse loro: non chiamatela brocca e ditemi cos'è. Rispose il primo: non può essere definita un pezzo di legno. L'abate non considerò la risposta sufficientemente valida, perciò venne avanti il secondo, il quale con dolcezza buttò la brocca in terra, poi quietamente senza proferire parole si ritirò dalla stanza. Fu lui ad essere scelto come nuovo abate ed in seguito divenne il maestro di cinquecento monaci » (44).

Alla domanda: Non chiamatela brocca e ditemi cos'è, il secondo discepolo rispose semplicemente rompendo la brocca, il suo gesto equivaleva a dire: Non è brocca, quantunque vi siano ancora i cocci.

La stessa risposta dànno i filosofi buddisti, rompono la brocca del nostro mondo fenomenale. Definiscono generalmente ciò che non è mondo con termini negativi dei vari fenomeni del mondo, della cui illusione si vogliono spogliare; tali termini li abbiamo più volte citati: Non-nato, Non-condizionate, il Non-più-morire, il Vuoto. Con questi termini i buddisti vogliono dimostrare che dell'Assoluto è più facile dire quello che non è, che quello che Egli realmente è, come anche dice san Paolo: Videmus nunc per speculum in aenigmate (1.a Cor. XIII, 12).

PASQUALE ANATRIELLO

(44) D. T. Suzuki, Introduzione al Buddismo Zen, op. cit. pp. 72-73.

SALIMBENE DA PARMA
FRA POLITICA E STORIA

Il progressivo deterioramento delle tradizioni romane dei vincoli corporativi in corso, che ormai produceva conseguenze di immediata risoluzione, nel III secolo, in molte città italiane, più in quelle della Lombardia, dell'Emilia e della Toscana, non fu percepito da Salimbene da Parma.

Non è agevole cogliere il motivo di questa assenza politica del frate parmense, uomo che era tuttavia dotato di vivace senso della reltà e però anche di mosso e irrequieto spirito di parte. Forse la prevalenza e insieme la naturalezza del temperamento fazioso erano di impedimento all'accezione e alla percezione dei fattori che componevano la realtà politica della metà del duecento.

L'età delle autonomie comunali era già pervenuta a maturazione, proprio attraverso il passaggio, combattuto e travagliato, dal regime consolare al regime podestarile: una crescita, che non era stata solo affinamento e complessità amministrativi, intesi come inquadratura più complessa e sostanzialmente adulta e moderna; ma che era, al tempo di Salimbene, qualificata da una concentrazione e individuazione di responsabilità politica. Non solo nell'istituto del podestà, l'uomo, l'ufficiale, il magistrato, chiamato sempre alla responsabilità, ma anche in una organizzazione nella quale il profilo politico dei problemi della città era più accentuato, e come rapporto di scambio economico, e come rapporto politico propriamente inteso.

L'evoluzione storica del comune era rappresentata dall'istituto del podestà, da una maggiore somma di istituzioni, da un'intensa partecipazione delle corporazioni alla vita politica. Per cogliere una qualità originale e positiva del pensiero di Salimbene occorre tenere presenti quelle che erano le tradizioni romane riemerse dopo le ondate barbariche e recepite negli statuti delle città italiane dal 1000 al 1200; e occorre non sottovalutare l'apporto delle corporazioni delle arti e dei mestieri alle tipiche forze che componevano il comune.

L'intuito di Salimbene si smarrisce in questa duplice qualità del comune italiano del duecento: egli era uomo tradizionale per l'estrazione aristocratica; per l'immissione e la radicazione nella Chiesa, e tuttavia era portato per la particolare sensibilità storica alla valutazione e all'esaltazione delle forze popolari. Per questo motivo fu guelfo: per altri motivi, che sono quelli già accennati della dissociazione e della dissonanza tra la tradizione antica e il deterioramento, egli non poté comprendere, nelle linee costitutive, il disegno federiciano di uno stato moderno.

Il suo pensiero politico è proprio questo dilemma: essere e sentirsi inserito e parte vitale della tradizione romana, sia pure attraverso il magistero della Chiesa, e essere attratto dall'energia e dal fascino, talora solo apparentemente eversivi, e in realtà involutivi, delle corporazioni.

Egli non comprese che durante il suo secolo, i suoi stessi anni di vita, i comuni dell'Italia settentrionale e centrale, dopo avere portato a termine la conquista del contado ed essersi assicurati un circondario territoriale di competenza prevalentemente mercantile, esaurivano nelle lotte di

parte gli ultimi spunti della loro forza polemica e politica. Infatti, soltanto qualche anno dopo, in mancanza di una sintesi che bene o male era stata proposta inutilmente da Federico di Svevia, i comuni si avviavano a un livellamento politico che si manifestava, anche in termini splendenti, nelle signorie quasi alle soglie del rinascimento.

Per Salimbene da Parma la politica vera è quella del mercante che vende la merce; che riscuote il denaro nelle fiere di cambio; è quella — un anelito ormai — delle città in fermento contro l'imperatore svevo. Non è la maturazione lenta e sofferta delle istituzioni e degli uomini. Queste qualità negative per la comprensione e la recezione delle azioni si risolvono in positive qualità artistiche, perché il cronista ha l'immediatezza della vita senza possedere la concretezza dell'azione. Gli mancò nella personalità pur vivacisima uno spirito di osservazione staccato e meditato, concreto e insieme cosciente: un pizzico di freddezza che avrebbe temperato, e in conclusione valutato, tutta la carica di vitalità, di passionalità e di divertita spontaneità, che sorgeva complessa e ridonante dalla sua anima, dalla sua coscienza, dalla sua persona.

Perciò il pensiero politico è rimasto incompiuto nella formazione: appena discernibile nella pienezza talora convulsa e sempre incalzante e affollata della sua *Cronica*. Se per ipotesi assurda egli avesse potuto — con potenza reale ed effettiva — governare le sorti degli uomini, il suo buongoverno popolare e popolano, sarebbe stato fondato su scarni e semplici e insufficienti abbozzi di ordinamento; affidato alla sorte e all'impeto delle corporazioni delle arti e dei mestieri, e inquadrato in una tollerante e bonaria morale. Non è possibile quindi isolare in un disegno unitario e autonomo il pensiero politico che fu sovente soverchiato dall'impegno e dalla passione e svellerlo dalla matrice cui egli si sentì indissolubilmente vincolato.

Il frate minore Salimbene uscito da una famiglia agiata di Parma, una di quelle che ingrassavano e prosperavano di iniziative e di intraprendenza, quasi ricca e ghibellina, diventò povero per vocazione religiosa e guelfo per sentimento umano e per adattamento politico. Fu il solo cronista che in ogni momento della vicenda terrena si sentisse cronista; che ci abbia lasciato una realistica e impietosa narrazione della vita sociale e comunale del XIII secolo.

Fu uomo di fede, non però di fede solida e inattaccabile. Fu anche e soprattutto uomo di parte: e che uomo. Di dura tempra e di molteplici contraddizioni, se fu capace di scrivere, o almeno, di sbozzare con icastico rilievo, la più crudele e la più esaltante biografia di Federico II.

Per cercare nel suo pensiero e per cavare dall'opera, dall'abito, dal sentimento, dalla coscienza di cronista, alcuni fattori, che siano più che tracce e frammenti, di un pensiero politico, è necessario seguire la trama della ventura umana di fronte alla ventura stessa di Federico, l'uomo e il nemico che il frate non cessò mai di osservare, di studiare, di criticare, di ritrarre.

Fu tale uomo di parte, il minorita, che disse proprio senza pietà: « io, fra Salimbene da Parma sono stato quarantotto anni nell'ordine dei frati Minori e mai ho voluto abitare fra i parmensi a causa dell'insofferenza che sembravano avere e hanno per i servi del Signore... ». Ma non è tutto vero questo sentimento di avversione: e proprio per questo esso dà la qualità

dell'uomo. La verità è un'altra: a Parma egli per molto tempo non poté stare. Prima per motivi di ordine familiare e religioso, perché suo padre Guido, se ebbe cuore tempo e tenacia di ricorrere a Federico per riavere il figlio fattosi frate minore, se lo sarebbe portato a casa senza alcuna esitazione. Poi non potè ancora perché, diventato, sia pure senza incarichi o uffici specifici, fra i primi dell'ordine, e fra i più attivi per determinazione politica, i ghibellini, che a Parma comandavano e lo consideravano transfuga, glielo avrebbero impedito con faziosa risolutezza. Poi ancora perché peregrinò, fu comandato di luogo o per incarichi a Siena, Pisa, Lione, Ferrara, Ravenna, Reggio Emilia. A Parma accorse nell'anno 1247 quando la città fu presa dai guelfi. Era questo il periodo per una sua affermazione personale, di prestigio: il ritorno dell'esule e dell'agitatore politico. Di quei tempi Parma era la prima città d'Italia per importanza politica e strategica. Federico, le cui forze militari convergevano dalle città vicine e fedeli e dalla Puglia, si apprestava a marciare su Lione per sorprendervi e sconfiggervi il pontefice.

Da Parma il cronista era come su una torre alta sulla pianura: un osservatorio ideale, fatto per combattere con accanimento l'imperatore, ma anche per segnare la grandezza politica, la ragione storica, la viva personalità. Non è, però, possibile dire se Salimbene fosse accorso a Parma solo perché nella città si articolava la realtà di un'azione politica già facilmente identificabile e valutabile per la portata storica, per il peso e l'impulso sullo sviluppo e sulla sorte dell'Italia.

Se per questi motivi la cronaca è di ispirazione umana, sebbene talvolta la realtà si trasfiguri sul filo erudito delle citazioni bibliche o sulla trasparenza di una sensibilità intensamente francescana, cioè stupita e ottimista, è senza dubbio di intonazione sociale e politica, tanto più politica quanto più il cronista non fa teoria e non agita dottrina. La teoria e la dottrina sono nella realtà: nei fatti e soprattutto nelle figure, delle quali appunto Federico di Svevia sembra essere l'antitesi ed è uno dei termini dell'azione viva e sanguigna come era nell'istintiva capacità di Salimbene nella sua stessa persona solida e altera, forte e caparbia.

Allora è da pensare proprio che il protagonista della cronaca salimbeniana sia solo Federico, giudicato dall'autore, che vive nello stesso tempo; che combatte; che agita idee e opinioni; che è anch'egli armato nella fazione.

Quanto codeste caratteristiche abbiano avuto valore e intensità sulla figura e sulla persona di Federico non è agevole dire. Sotto il profilo politico nulla; sotto quello sociale molto, perché Federico da una certa parte di gente, la meno adatta a capirlo e la più interessata alle autonomie locali, al decentramento degli ordinamenti e delle istituzioni, era odiato e combattuto.

Il celebre frate scriveva quando i fatti e le azioni degli uomini appena tiepidi di energia, di entusiasmo e di sangue, si consolidavano in una accezione non ancora definita e ancora controversa. Ed era più probabile che il cronista, sessantenne o poco più, ridotto ormai in un convento emiliano per aspettarvi la morte, a trent'anni dalla scomparsa dell'eccezionale nemico, di fronte a uomini sopravvenuti in tutto, ricordasse il timore e l'odio temperati dall'ammirazione.

Questo perché egli sentiva il fascino, o solo l'interesse, per la per-

sona umana, per la sua condizione, per la sua opera, per il suo destino nelle mani e nella volontà di sé e dei suoi simili. La sua narrazione infatti, variegata di alterne vicende e di toni ora foschi ora luminosi, e talvolta di sfumature delicate su un fondo denso e compatto, è costrutta su quattro, cinque figure, che si staccano su una mossa e mutevole folla. Salimbene parteggia per la folla, quella delle città e delle chiese: e sul fondamento di questa sua partecipazione politica trova modo di falsare, proprio attraverso lo studio e la penetrazione della persona di Federico, il sistema politico che l'imperatore propugnava.

Nella narrazione, che di volta in volta diventa saggio e somma di saggi, è la guerra grande di Federico, e sono le guerricciole, poco più che razzie e rapine, dell'Italia atterrita e convulsa del XIII secolo. Anche per questo, fra tanti uomini piccoli e crudeli, o soltanto ridicoli e grotteschi, Salimbene, dopo trent'anni, nella meditazione e nel ripensamento delle vicende filtrate nella memoria e schizzate negli appunti di diario ammirò il re empio che solo aveva creduto in un grande stato unitario. Uno stato unitario da farsi in Italia, riunendo e componendo, anche con la violenza, i frammenti dell'anarchia comunale, quella stessa anarchia che Salimbene condanna sotto il profilo morale e religioso; che tuttavia caldeggia come la manifestazione spontanea e autentica della libertà. Ecco la sua contraddizione politica: quella che all'analisi della sua religiosità e perfino del suo modo di essere religioso, frate minore, attaccato quasi corposamente ai suoi libri, e tuttavia nel tempo così vicino a Francesco d'Assisi e a Giovanni da Parma e talora compresa della suggestione gioachimita, corrisponde a una definita contraddizione interiore e spirituale.

Prima ho toccato il punto di tutta la guerra di Federico, fondata su quel suo pensiero politico realistico e semplice, da sembrar quasi spietato e articolato su una dialettica ineluttabile: il grande stato unitario, la sintesi. Questo non era il primo tentativo del genere in Italia.

Dopo l'eclissi della romanità e la sua incardinazione nel magistero dei pontefici, il fascino di un regno, a parte i tentativi più passionali che concreti di Marozia, di Teofilatto, di Alberico, succedutisi per tradizione meno e per ambizione più in un tempo, l'alto medio evo, che non era meno maturo di quello di Federico — basta pensare alla più definita unità spirituale —, era stato agitato, non solo nelle illusioni, ma nel generoso impulso di Arduino d'Ivrea. Poi fu Federico, a distanza di secoli, quando Salimbene da Parma seguiva l'attrattiva del pensiero gioachimita.

In una pagina della cronaca — un'inquadratura stupenda — scende l'angelo che serve messa a fra Giovanni da Parma per sostituire il novizio che all'alba è colto dal sonno: e nella realtà della vita Giovanni da Parma e altri frati minori, che Salimbene disegna sovente con il « gustoso sapore del ricordo personale », Gerardo da Borgo San Donnino e Ugo da Digne, il più autorevole fra i gioachimiti, furono tutti vicini agli interessi filosofici e spirituali del Parmense. Fra questi interessi, che non erano tutti di estrazione ascetica, la partizione della storia della cristianità in tre fasi, già predicata e scritta da Gioacchino da Fiore, aveva qualche riferimento di ordine reale e politico, se non altro sentito come necessità di riordinamento e di richiamo a una norma di vita comune, che non era poi sotto certi aspetti molto lontana dall'esigenza di unitaria statualità bandita e imposta dallo Svevo. Bisognerebbe semmai, sotto questo profilo,

ricercare e provare che Federico conosceva le opere e il pensiero di Gioacchino da Fiore, e pur essendo facile pensare per la stessa predisposizione del re alla realtà e alla politica attiva, che la costruzione ascetica e ideale non fosse di rilievo nel suo pensiero tutto statuale e giuridico, l'osservazione dell'articolazione meccanica del pensiero gioachimita, avrebbe forse influito su certe meditate soluzioni federiciane. Ecco un motivo, sia pure indistinto e ancora oscuro di identità, piuttosto di sfumatura di identità. Ma la posizione di Salimbene nei confronti di Federico non era solo atteggiamento, contrapposizione reale a contrapposizione reale. Egli, fieramente inquadrato nell'ordine, credeva al primato del pontefice, non solo primato spirituale e religioso, e non solo per tale condizione sociale venava di populismo l'ordito nervoso dei suoi appunti di diario.

Possedeva però una forza di impulso, una spinta che soffriva di una non prevalente motivazione ideale, non discorde essa stessa da una percettività ordinata e geometrica, che aveva fattori comuni con il rigore logico del comportamento di Federico di Svevia. Essere contro Federico al punto di sbriciolarne parte della personalità raccogliendo con scrupolosissimo zelo le pietà e le bestemmie attribuitegli dai guelfi, non significava per il cronista non sentire un motivo univoco nelle voci discordi e faziose dell'Italia del tempo. Fu questa una contraddizione più apparente che reale in quel pensiero non del tutto enucleato del Parmense, che sembrava prigioniero della metalità partigiana e comunale.

Salimbene — è stato scritto — era uomo di corporazione e di comune: è vero; ma l'aver egli subito il fascino dell'uomo che fuori del momento della passione politica egli stesso avrebbe volentieri giudicato, pur che si fosse sentito fuori della fazione, in senso positivo: è indizio. forse più che indizio, di un'intuizione unitaria che nel cronista era dubbio e tormento acquisito con la lettura e la meditazione di certe pagine gioachimite.

E' fuori di dubbio che il Parmense fu sempre obbediente e allineato al pensiero politico ufficiale della Chiesa; ma è fuori di dubbio che una religiosità vera e intensa gli mancava. Religiosità a parte, l'esperienza del Minorita, che fu praticata e sofferta per dieci lunghi anni di guerra, è una esperienza politica e sociale.

Il sentimento della libertà era prevalente nella tematica politica degli italiani dei comuni: prevalente anche nel pensiero di Salimbene, nel suo modo di vivere, in quel cercare e assicurarsi uffici per i quali, nell'ambito dell'ordine, gli fosse consentito di muoversi a suo piacimento. Una libertà, quella del cronista, che risolveva in gran parte i motivi della politica comunale, come si erano sviluppati fra la fine del secolo XII e i primi trent'anni del secolo XIII.

La città era sorta su un'inquadratura antica, e tutte le attività degli uomini vi si concentravano; una dilatazione costante, per lunghi decenni, era stato il suo male di crescita: per tale sofferenza i borghi di una cintura sorta con il tempo, erano diventati parte del comune, con un arricchimento che non era soltanto geopolitico, proprio perché i *burgenses* vi possedevano laboratori e fondachi, dove sorgeva la nuova ricchezza. E Salimbene che era figlio di uomo di affari e di traffici, anche dopo essere diventato frate minore, era mentalmente orientato verso i due o tre strumenti di prosperità e di ricchezza, usati dai cittadini: il mercato, la tec-

nica, i titoli di credito. Tale sviluppo si era manifestato anche in forme squisitamente politiche per la libertà e per l'affrancamento degli uomini e dei contadini.

Il comune, che in senso storico era l'affermazione dei *cives* uniti per vivere e prosperare, dopo l'acquisto della libertà dal governo del feudatario, e la corporazione, che era una concentrazione anche topografica, di artigiani e di mercanti, erano spregiudicatamente valicati, per non dire scavalcati, nelle loro stesse norme e nei loro stessi statuti, dall'attività dei banchieri, che reggevano perfino un gioco commerciale di dimensioni continentali e transmarine, in forma indipendente dalle limitazioni corporative.

Salimbene, che per passione era fermo all'immediatezza della città e del quartiere, per tradizione familiare era aristocratico, non era insensibile, nell'intimo, a ogni tentativo serio di accentramento statuale: non si trattava da parte del Parmense di esigenza di ordine, ché egli era ben tranquillo, e non poi del tutto tranquillo nella rigida disciplina francescana. Egli era combattuto in se stesso dalle suggestioni popolari e mercantili della borghesia guelfa e dalla necessità, o piuttosto dall'opportunità, di conformarsi alla politica della Chiesa.

A questo proposito sono di notevole importanza, certo chiarificatrice, l'atteggiamento e la condizione nei confronti di frate Elia, generale dello ordine, discusso nella persona e nell'opera, ma solido e tenace nel perseguire con energia e con risolutezza l'affermazione umana dell'ordine francescano. C'è, appena sentita, percepita, la forza della stessa realtà, quella appunto politica: articolazione delle energie degli uomini: importanza della formulazione di una legge che surroghi e sostituisca le consuetudini e le norme feudali; sicurezza di vita per tutti coloro che non sono capaci di entrare e vivere nelle file di una corporazione o di un ordine religioso.

Ma c'è, più che mai turbolenta, una propensione populista talora precipitata per gusti e impulsi anarchici. Per Salimbene, Federico imperatore e frate Elia generale, quest'ultimo assai meno per evidenti motivi di opportunità, sono uomini che cercano di conquistare e di mantenere un'autorità, qualsiasi essa sia, con la forza delle armi o di un prepotere personale. Gli scopi che trascendono l'impostazione della persona agli uomini, e perciò ai comuni, dove la vita è libera, limitata però e costretta dalla potestà degli statuti e dalla perspicacia sempre spregiudicata degli uomini di parte, non sono estranei e incomprensibili per il Parmense: l'unità dello stato, la gagliardia dell'ordine, sono spesso offuscati e dimenticati per il predominio quasi fisico di due fattori, l'immediatezza dell'arte, della descrizione e dell'interpretazione, e lo stimolo della folla. Quest'ultima parte corale, che costituisce il fondo animato della cronica, partecipa anche delle idee e delle persone, che nell'opera sono giudicate e valutate individualmente. Non è pertanto possibile spiccare e svellere principio e sostanza di un pensiero politico autonomo. E' questa l'ambivalenza di Salimbene.

Egli del resto la sentì presente in tutta la vita, e spesso la manifestò con certi tratti schietti, rudi, volgari; certi ripieghi ridanciani e bizzari; con certe improvvise aperture di concetti — meditati intermezzi in un brulicante contesto —, che accrescono il fascino della sua opera.

Non è detto però che la costruzione dello Stato, nel quale anche il Minorita indistintamente credeva, nella balenante e irrequieta coscienza

di uomo di parte, non fosse possibile con altro mezzo che non fosse lo impero. Per Federico occorrevano soldati, leggi, governo; per i cittadini dei comuni ogni città era uno stato, ma per Salimbene che in alcuni passi della cronica — basta citarne due: « Tattari venire disponunt et Italiam occupare », e « Igitur Gallicorum dominium superbissimum et crudelissimum sempre fuit » — sente un'originalità italiana nella vita e nelle città e nelle contrade che abita, probabilmente la costruzione dello stato, una edificazione tormentata sarebbe venuta su dalle istituzioni comunali. Sulla validità di questa parte del suo pensiero politico, che è deducibile dai giudizi e dalle opinioni e dalle rievocazioni dell'opera, non è possibile far gran conto. Sono deduzioni, sono talvolta anche pareri che saltano alla vista e al dubbio quando egli racconta l'impresa — un'invasione vera con tutte le crudeltà, le assurdità, i delitti, delle invasioni di eserciti — di Carlo d'Angiò nell'Italia meridionale, per abbattere e spodestare gli epigoni di Federico di Svevia.

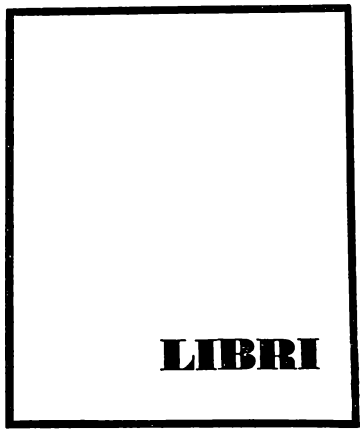
Allora il frate, che per la propria vita è tranquillo, anche nei confronti di ogni possibile risvolto politico proposto dalla Chiesa e caldeggiato dall'ordine, sente con quella passione che lo aveva fatto nemico di Federico II una tenace ostilità per Carlo d'Angiò: anche se Carlo è alleato della Chiesa. E' la stessa ostilità manifestata dal popolo, quello che ancora una volta affascina il cronista: l'ostilità che egli riproduce, tratteggia, incide con la sua inimitabile capacità di ritrattista e di rievocatore di episodi. Allora, sebbene si trovasse in condizioni diverse, come prima il guelfo Salimbene di origine ghibellina era stato contro Federico II, il capo dei ghibellini d'Italia e di Europa, dopo il guelfo Salimbene era contro Carlo d'Angiò, capo dei guelfi sceso per farsi un regno nell'Italia meridionale.

I fondamenti di un'apparente irrazionalità nel pensiero politico si risolvono in manifestazioni di passione di parte e in una vera rivelazione dell'orientazione popolare del frate. Forse per lui lo stato, del quale percepiva, senza tuttavia spiegarsela, la necessità e la continuità, sarebbe stato edificato dal basso. Il modo però non possiamo saperlo: non lo ha scritto.

I segni di debolezza degli ordinamenti comunali si intensificarono verso la seconda metà del XIII secolo: le fazioni si disintegrarono in frammenti pericolosi per la sopravvivenza delle libertà cittadine e furono componenti di edificazione di tanti stati, piccoli e grandi, ma sempre limitati in Italia da una cognizione individualista e soggettiva dell'autorità. La fondazione e l'evoluzione dello stato sulla città significava uno stato per ogni città, una serie di particolarismi, la continuazione dei frammenti, quelli che Salimbene non aveva previsto.

Il pensiero politico sempre sotto la condizione della passione di agitatore — ché in realtà egli lo fu — e delle sollecitazioni della fantasia di artista si arresta davanti alla rappresentazione degli italiani del XIII secolo. Questo è il suo limite: ed è per ciò che attiene al valore letterario e storico dell'opera, una valutazione di merito. Ecco perché il suo limite in senso politico è qualità negativa per la quale egli non fu in grado di isolare dalle passioni di parte il senso reale e trascendente della concezione laica dell'impero propugnata da Federico e dello stesso motivo di lotta che la Chiesa gli oppose.

GIUSEPPE MARASCO


LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo
Bonifacio Baroffio
Enrico di Rovasenda
Filippo Garrone
Remigio Petrecchia
Luciano Piacentini
Pier Paolo Saleri
Francesco Spedalieri

CHARLES JOURNET: « L'EGLISE DU VERBE INCARNE' » (III. Essai de théologie de l'histoire du salut) - Editions Desclée de Brouwer, Bruges 1970, pp. 694.

Questo volume dell'ecclesiologia del cardinale Journet è dedicato alla storia della salvezza, alla dinamica ecclesiale. Esso non porta più, come nota indicativa, « essai de théologie speculative ». L'autore vede questo suo libro come il fondamento di un apprezzamento cristiano dei fatti storici come momenti della *historia salutis* dopo il Cristo: il passaggio della Chiesa alla gentilità, la « cristianità sacrale », l'Islam, la reviviscenza delle religioni pre-cristiane, l'ateismo, eccetera.

Qual è il senso della storia dopo Cristo? Questo è il problema attuale corrispondente al *cur Verbum sero missus* che dagli apologisti ad Agostino ha aperto i problemi della storiologia della salvezza nel quadro della diffidenza greca per ciò che era « nuovo ». Mentre la nervatura dei tempi prima di Cristo ha avuto una densità salvifica, sembra che la visione dei tempi post-cristiani come un tempo che sta per definire, un tempo sospeso sull'orlo della sua consumazione, abbia tolto l'idea di una indagine teologica delle occasioni storiche di questo tempo e del messaggio che esse contengono. Questo libro non rompe il velo: ma il senso dell'unità della storia della Chiesa e della storia universale che lo anima rende plausibile l'idea di una possibile lettura profetica dei tempi ecclesiali, delle ragioni divine degli eventi che consumano la storia sulla soglia del Regno.

Il Journet ha sviluppato, nel secondo volume di quest'opera, la teologia della missione ipostatica dello Spirito Santo come costitutiva della Chiesa, ponendo in parallelo la relazione tra Gesù e il Verbo da un lato, la Chiesa e lo Spirito dall'altro. Il parallelo è analogico perché la missione ipostatica ecclesiale del Verbo non ha per termine l'unione ipostatica, bensì una mutua infusione dello Spirito e della umanità che appartiene all'ordine del mistero teandrico come la precedente, ma che mantiene la pienezza della diversità nell'interezza della comunione.

La relazione tra missione ipostatica dello Spirito e Chiesa rende possibile la comprensione d'un'infinita dinamica che termina nella perfezione del Regno. Riprendendo l'idea di un autore che ha avuto come pochi nel nostro secolo il senso dell'escatologia nella storia, Robert-Hungh Benson (tradotto negli anni '30 anche in italiano e oggi dimenticato), il Journet vede la grazia di Pentecoste come la forza divina che conduce alla fine di questo tempo e di questo eone: quella grazia precontiene quell'esito.

La pienezza di questa comunicazione ipostatica, che riunisce nella libertà e nella autonomia l'umanità, è Maria. E' perché è il centro di questa comunione ipostatica che Maria può divenire il momento di cooperazione umana all'unione ipostatica: il rapporto di Maria con lo Spirito è il fondamento della sua maternità divina. Ciò che sorprende è che il Journet, così fedele alla linea agostiniana-tomista, trovi spontaneamente poi i temi più classici della teologia orientale: ma qui, nel caso della Vergine, è l'unica volta in cui egli richiama un orientale, il Lossky, in una di quelle citazioni integratrici che mostrano il carattere aperto e sintetico del suo pensiero.

Pneumatologia e mariologia sono la chiave ed il fondamento della teologia della storia: la Chiesa appare allora non soltanto come il corpo di Cristo, ma come la sua sposa. Solo in questa prospettiva appare l'iniziativa propria dell'umanità verso il Verbo incarnato, che congiunge la prima con la seconda venuta. Da questi punti di vista, è possibile vedere come il Regno sia anche il frutto di un'operazione storica, compiuta dallo Spirito Santo e dagli uomini, e che ha in Maria la personalità dinamica e la guida spirituale. Se tutto deriva dal Cristo, se la grazia è cristiforme, la dinamica che unisce la persona alla grazia (e

che è il centro della storia universale) è l'opera dello Spirito Santo e della « buona volontà » umana.

La teologia di Journet, non ponendosi come mediatrice tra le linee di forza, unilateralmente cristocentriche, che dipendono dal protestantesimo, può dunque elaborare una dinamica ecclesiale e una scienza teologica della causalità ecclesiale della storia. La Chiesa è una comunione nata dalla missione dello Spirito Santo: solo lo Spirito è, radicalmente, il soggetto della comunione (la « personalità efficiente » della Chiesa), come principio dinamico e fluente, che riferisce la totalità della comunione di cui è il centro e che si pienifica in Maria, al Verbo, da cui è mandato nel tempo, perché Dio sa tutto in tutti. La teologia deve poter riconoscere la complementarietà necessaria delle due missioni (l'una corrispondente al lato formale e l'altro al lato dinamico della salvezza) e la mutua « incompletezza » dello Sposo e della Sposa, pienezza l'uno dell'altra.

L'attenzione alla pneumatologia consente anche di sottolineare come lo Spirito sia presente là dove la parola ed il segno non lo sono. La Chiesa è costruita invisibilmente dallo Spirito Santo, anche là dove sono presenti la parola ed il segno: ma questa edificazione invisibile non ha bisogno altro che della presenza umana per condurre a compimento. Con una citazione di Claudel (p. 671), il cardinale Journet accenna a quelle gioie segrete che penetrano i cuori oltre i pregiudizi della ragione, a quelle pienezze di spirito che non hanno alcun riscontro razionale. Ciò sembra, secondo Claudel, un segno dello Spirito nel nostro tempo in cui l'immagine dell'universo panscientifico ha come staccato la ragione dall'interezza del reale e l'ha chiusa in un universo artefatto. E' questo appena un cenno, ma è significativo per cogliere le dimensioni integrali del problema della Chiesa nel nostro tempo e per approfondire il mistero della condiscendenza e della potenza dello Spirito.

La storia universale appare all'autore come dominata da due movimenti: l'umanizzazione progressiva dell'universo e la divinizzazione progressiva dell'uomo. I due momenti appaiono come incastrati l'uno sull'altro (è la stessa concezione di Péguy, la concezione cattolica di grazia e di natura...). Non si può esprimere il senso della storia (e della dinamica della umanità e della Chiesa) se non in questo quadro cattolico del mutuo incastro della dinamica della natura e della dinamica della grazia: da questa correlazione di diversi nasce l'unità della storia universale. All'infinito, i due movimenti non solo convergono, si rivelano uno: qui, nell'al di qua del Regno, il passo di Dio nell'uomo e dell'uomo in Dio è proporzionato ma diverso al ritmo di integrazione dell'uomo con l'uomo e dell'uomo con il mondo. Alla fine però, la città escatologica non è solo il frutto della grazia, essa è anche il frutto della natura (p. 376): è il risultato dell'interezza della storia universale. Come si vede, la neumatologia consente una dottrina della presenza invisibile della Chiesa, e tale dottrina finisce per essere il fondamento della causalità autonoma e propria che tutta la realtà umana ha per rispetto all'avvento del Regno ed alla sua determinatezza. Per questo il ruolo strumentale e in certo modo prefondante che la natura ha per rispetto alla grazia si manifesta nell'uso che la grazia fa, per i fini della divinizzazione, delle strutture culturali della storia. Il cardinale Journet non lascia sul piano delle proposizioni astratte la teologia naturale, ma ricerca il modo in cui il mito può condurre l'uomo alla conoscenza del divino. La stessa polemica della Scrittura contro l'idolo diviene una limitazione oggettiva alla conoscenza di Dio e alla conoscenza di sé. Man mano che l'uomo emerge dal condizionamento della natura e prende coscienza di sé, l'idolo diviene il rifiuto della dinamica della salvezza, che manifesta un Dio di cui l'uomo, non la natura, è l'immagine.

L'evento storico tutto è ordinato al regno: e dunque vi è sempre un ordine salvifico della storia, un modo, anzi, il modo in cui essa è tutta funzionale alla storia della salvezza. Poiché, più il tempo procede, più i mo-

vimenti della natura e della grazia rivelano la loro terminabile unità; e perciò diviene sempre più propria la attenzione per conoscere il senso degli eventi e il loro ordine salutare. La storia non è, in ultima analisi, una categoria profana.

In questa prospettiva, il Journet ha dovuto rielaborare profondamente il tema agostiniano delle due città. Il limite di tale tema è quello già notato dal Dempf nel *Sacrum Imperium:* di non poter fondare una visione della storia nella sua concretezza, poiché le due città sono invisibili: e infine il rischio di identificare tendenzialmente la struttura ecclesiale con la *civitas Dei* e la struttura politica con la *civitas hominum:* possibilità respinta sempre dalla visione globale di Agostino, ma non assente dallo schema delle due città, e come premente all'interno di esso. Journet vede una salvezza che passa attraverso gli eventi e li ordina integralmente a sé: Babilonia è una città puramente interiore, Gerusalemme è una citta visibile, perché è la città in cui si raccoglie il frutto della storia universale, in cui ogni evento storico visibile trova il suo destino e la sua misura. La radicale vocazione antignostica del cristianesimo appare eminentemente nella storia della salvezza.

La teologia del tempo è presente in questo saggio di teologia della *historia salutis:* si afferma il carattere anticiclico *(circuitus illi explosi sunt,* secondo l'esclamazione liberatoria di Agostino) e lineare. Ma il Journet ricorre più volte a un altro aspetto della teologia del tempo, che pure non ha esposto formalmente: cioè alla nozione di anticipazione dell'evento.

Il movimento stesso di divinizzazione dell'uomo potrebbe essere esposto come anticipazione della pienezza escatologica nell'ordine storico: la teandria della fine potrebbe apparire come ciò che si manifesta come il processo storico della divinizzazione dell'uomo. Ciò renderebbe visibile come l'unità della fine sia la causa del processo di divenire che grazia e natura conducono come realtà distinte nella storia universale. Le conclusioni divine, anticipate nel tempo, conducono l'interezza della storia umana verso la sua pienezza in Dio. Ciò consente una nuova teologia del tempo.

In tanta letteratura teologica, che potremmo chiamare di crisi (tanto ripete la condizione della filosofia a partire dal primo dopoguerra) ci è dato di leggere un libro indenne dalla crisi: un libro frutto dello spirito, non della malizia del giorno: un libro che trae il suo sapore non dalla fatica dell'oggi ma dalle acque fresche della sapienza di sempre.

G. B. B.

JACQUES MARITAIN: « DE L'EGLISE DU CHRIST » (La personne de l'Eglise et son personnel) - Desclée de Brouwer éditions, Bruges 1970, pp. 426.

Il problema del libro è indicato dal suo sottotitolo: chi è la Chiesa? Quali sono i rapporti che la legano al suo « personale »?

La polemica del libro è chiara. Vi è una tendenza ad una concezione neoprotestante della Chiesa, vista come semplice comunità di ascolto e di attesa, in cui il dono di Dio è piuttosto atteso che posseduto. La Chiesa è così ridotta semplicemente alla comunità umana che la sottende, il momento istituzionale sfuma contestualmente alla prospettiva dell'escatologia pre-posseduta.

Maritain vuole fondare teologicamente il momento istituzionale, non semplicemente comunitario, della Chiesa e collegarlo formalmente con la dimensione soprannaturale di essa.

Maritain si trova di fronte a una definizione della Chiesa come società (quella tradizionale, bellarminiana) e a una definizione della Chiesa come co-

munità (il modello sociale implicito della teologia moderna). Si trova d'altro lato di fronte alla correlazione della Chiesa con le missioni ipostatiche delle Persone divine, particolarmente sviluppata dal cardinale Journet. Ma non è a questa che direttamente si rifà.

Tra una definizione teologica della Chiesa ed una sociale, Maritain cerca di portare, a chiarezza della teologia scientifica, la filosofia. Per l'autore la Chiesa ha, analogamente all'uomo, un corpo, un'anima ed una personalità creata. La novità di Maritain è questa personalità creata che svolge, per rispetto alla totalità ecclesiale, il ruolo di soggettivazione e di identità che la persona svolge per rispetto all'uomo.

Maritain sembra ritenere che persona si intenda riferito alla Chiesa non in un senso del tutto analogico: « (L'Eglise) posséde une personnalité vraiment et ontologiquement et non pas en un sens tout analogique, à la façon de ce que les juristes appellent les personnes morales: elle est personne au sens propre et premier du mot » (p. 40).

La prima obiezione è la mancanza di un qualche riferimento scritturale o tradizionale a questo « chi » ecclesiale. I problemi che essa, sul piano propriamente teologico, suscita, sono di un doppio ordine; uno relativo al momento umano della Chiesa, l'altro al suo momento divino. Come si può dire, senza cadere in forme organicistiche, che la personalità « scelle d'une unité aussi parfait que s'ils formaient une seule substance individuelle son âme et l'organisme aux multiples jointures qui est son corps » (p. 67)?

I singoli cristiani in stato di grazia (l'anima della Chiesa è la grazia santificante) costituirebbero qualcosa come una unità di tipo ontologico, che in ogni momento perde e acquista nuove (o le medesime) parti. Inoltre: non si può intendere lo Spirito Santo come la persona della Chiesa in questa forma, perché avremmo allora il caso di una seconda unione ipostatica. La formula *souple* del Journet (lo Spirito Santo « personalità efficiente » della Chiesa) ci pare tanto preferibile: essa dice infatti sia che lo Spirito Santo è il soggetto ultimo della Chiesa, sia che lo è in un modo diverso da quello con cui il Verbo è la persona del Cristo.

Lo Spirito Santo sarebbe dunque, nella prospettiva del Maritain, rigorosamente estrinseco alla Chiesa. Il che non ci pare rendere conto del significato ecclesiale della missione dello Spirito.

Può questa teoria della persona della Chiesa essere utile nella illustrazione delle proprietà ecclesiali? Anche su questo piano essa suscita però dei problemi. Nella teoria del Maritain non vi è adeguazione tra il corpo della Chiesa e la sua personalità: il corpo della Chiesa comprende i peccatori, la persona della Chiesa no. Maritain ritiene la grazia santificante il presupposto immediato della personalità ecclesiale. La costruzione però risulta così radicalmente squilibrata. Non è più possibile comprendere la Chiesa in modo unitario, divisa tra una personalità invisibile e un corpo che non la adegua interamente. La teoria di questa personalità soprannaturale creata della Chiesa non sembra dunque produrre una miglior comprensione del dato rivelato. La sproporzione tra corpo e persona che risulta in questa teoria è ancora più notevole per il fatto che, in sede filosofica, Maritain ritiene che il corpo sia essenziale alla persona, al punto che le anime separate, a suo avviso, non sono persone. (Non comprendiamo come ciò si concili con la dottrina tomista che vede il proprio della persona nell'*actus essendi:* ed è l'*actus essendi* dell'anima che viene comunicato al corpo).

Le proprietà della Chiesa, se attribuite alla persona, come fa il Maritain, sono invisibili e non possono essere più criterio di conoscibilità.

Nella teoria del Maritain, si può dire con sicurezza « santa Chiesa » perché i peccatori in quanto tali non fanno parte della persona ecclesiale, ma bisogna aggiungere « santa Chiesa invisibile », perché la persona della Chiesa è metafenomenica.

Occorre una visione aperta alla profondità dell'umano e dello storico per cogliere oltre i segni che la debolezza umana pone nella Chiesa, le doti di

unità, di santità, di cattolicità, di apostolicità che lo Spirito Santo pone nella comunione che egli dona al Verbo incarnato.

Ma infine si scorge ciò che esiste, ciò che può essere scorto: la Chiesa non è semplicemente nascosta, nel tempo divino, è anche immersa nel tempo storico.

L'elemento visibile nella ecclesiologia maritainiana è semplicemente l'elemento istituzionale - sacramentale: ma, se la Chiesa non esiste senza istituzione e senza sacramenti, non si riduce ad essi.

La teologia del Vaticano secondo, parlando di popolo di Dio, ha esattamente voluto mettere in luce la dimensione popolare, carismatica, storiale della Chiesa: ha voluto bilanciare con nuove (e antichissime) ricchezze le acquisizioni di secoli di storia cristiana, in particolare degli ultimi. Nella teologia del Maritain, che pure scrive ricche e vive pagine su Giovanna d'Arco, questa dimensione popolare, carismatica, storiale della Chiesa come popolo di Dio non trova un riconoscimento proporzionato alla dimensione istituzionale e sacramentale.

Il libro è ricco di altri temi, oltre quello sinora indicato. L'autore sa bene che la santità fiorisce nel tempo, e la rende riconoscibile ad ogni generazione. La Chiesa è visibile anche là dove essa manca di ogni elemento istituzionale o sacramentale, anche nelle sue forme più semplici e meno significanti, la Chiesa, dice Maritain, vive là dove è l'uomo: è il destino divino dell'uomo la dimensione ecclesiale universalmente presente. Ma queste parole non hanno qui alcuna risonanza « antropocentrica ». Esse non esprimono alcuna discreta e sommessa riduzione dell'escatologico allo storico, della grazia alla natura, dell'universo spirituale all'universo della divisione. Esse esprimono, oltre la lettura carnale dell'*extra Ecclesiam nulla salus*, la visione della dimensione ecclesiale che esce come una virtù dalla *communio* visibile per includere in sé ogni speranza e ogni azione che spingono l'umanità verso il suo destino divino.

G. B. B.

JOSE' A. DE ALDAMA: « MARIA EN LA PATRISTICA DE LOS SIGLOS I Y II » - La Editorial Catolica, Madrid 1970, pp. 380.

Quale immagine si formava di Maria la cristianità del I e II secolo? A questa domanda risponde l'autore con le parole conclusive della sua opera: « Maria nel piano divino della salvezza, in funzione diretta di Gesù che è Dio Salvatore, si muove essenzialmente tra due coordinate: la materialità verginale e la partecipazione attiva come la nuova Eva unita al nuovo Adamo nella restaurazione della umanità mediante la salvezza offerta al mondo da Dio ». Tali idee-base sono accuratamente desunte dallo studio analitico delle voci più autorevoli di questo periodo storico: sant'Ignazio d'Antiochia, san Giustino, sant'Ireneo.

L'opera viene a colmare una lacuna abbastanza sentita negli studi mariologici: trattare con la maggiore sicurezza possibile la linea dello sviluppo storico dei dogmi mariani dei primi due secoli in base ai più recenti studi patristici e biblici ed alle ricerche sullo gnosticismo e sulle prime scuole asiatiche.

Dopo un attento esame dei diversi temi dogmatici e teologici del mistero di Maria, che vengono presentati senza apriorismi antiscientifici o favoritismi anacronistici, si può affermare che l'intento sia stato raggiunto. Il metodo seguito dall'autore è quanto mai logico per il nesso dei vari argomenti in un tutto organico. Egli preferisce lo studio accurato dei temi a quello dei vari autori, delimitando l'arco del tempo che va dalle origini della letteratura cristiana fino alla morte di sant'Ireneo. Si utilizza, anche, quale testimonianza indiretta, la letteratura apocrifa, come l'Ascensione d'Isaia, le Odi di Salomone, il Vangelo degli Ebioniti, il Testamento dei 12 Patriarchi, la Natività di Maria, eccetera.

I testi sono passati in rassegna uno per uno; se ne vagliano con senso cri-

tico le interpretazioni che ne sono date e si insiste sull'esame di quelle che non sempre risultano accettabili. Il senso della tradizione viva della Chiesa accompagna costantemente l'autore nel suo studio accurato delle fonti, a cominciare dalle prime formule che prepararono il simbolo apostolico e che si trovano qua e là negli scritti di sant'Ireneo.

Così, muovendo da questi primi balbettii del Credo, talvolta incerti ed incompleti, date le circostanze particolari e concrete della Chiesa, l'autore ci conduce gradatamente alla formulazione definitiva della divina maternità di Maria, vagliando l'uno dopo l'altro gli errori delle diverse sette, dalle giudaiche a quelle di origine gnostica o valentiniana.

Tutti gli altri temi, quali la concezione e il parto verginale, la perpetua verginità di Maria, la sua maternità spirituale, eccetera, trovano in quella formulazione la loro ragion d'essere e la loro spiegazione logica. Certo errerebbe chi pretendesse trovare in quei testi tutta la chiarezza che è venuta delineandosi nella letteratura patristica dei secoli posteriori. Ma il merito precipuo del de Aldama è proprio questo: aver raccolto dalla ferma testimonianza di sant'Ignazio di Antiochia, e da quella non meno esplicita di san Giustino e di sant'Ireneo, un magnifico florilegio di fede mariana delle varie cristianità sbocciato all'alba della vita della Chiesa.

Ne valeva proprio la pena. Maria infatti costituisce un oggetto di studio appassionato per i grandi scrittori del II secolo, perché è un elemento essenziale nel piano divino della salvezza. La sua missione soteriologica è sempre in atto e sempre presente nella Chiesa. Il parallelo Eva-Maria, iniziato da Giustino e sviluppato da Ireneo, pone in rilievo questa azione personale di Maria in ordine alla salvezza. Ireneo immagina l'umanità intera spiritualmente rigenerata e redenta nel seno materno di Maria. Così si passa quasi naturalmente dalla maternità spirituale di Maria alla conseguente venerazione della Madre di Dio.

Tale, in sintesi, è il quadro che l'autore ci delinea di Maria nei primi due secoli dell'era cristiana.

Il volume, ricco di un notevole apparato critico, indice delle fonti ed indice onomastico, sarà particolarmente gradito agli studiosi di mariologia ed utile in modo speciale ai giovani che iniziano i loro corsi di patrologia e di storia ecclesiastica.

R. P.

GIUSEPPE DE ROSA: « FEDE CRISTIANA, TECNICA E SECOLARIZZAZIONE » - Edizioni « La civiltà cattolica », Roma 1970, pp. 255.

E' facile credere oggi? L'uomo dell'éra tecnica si sente padrone e dominatore della natura, che ha desacralizzato, riducendola a puro oggetto della sua azione. L'autore ne conviene, ma sostiene pure che scienza e tecnica, essendo opera dell'intelligenza e dell'azione dell'uomo, nel piano divino sono destinate a glorificare Dio, « a mostrare taluni aspetti della grandezza di Dio che l'era prescientifica e pretecnica non poteva mostrare » (p. 119).

C'è « una intima armonia tra la fede e la tecnica e il cristiano si trova nell'era tecnica a perfetto suo agio » (p. 119).

Lo studio non analizza, però, lo stato di alienazione, i processi di spersonalizzazione, la tensione sociale e le disfunzioni varie che accompagnano l'uomo del nostro tempo, preso nella morsa della superproduzione, del consumismo e di ogni genere di settarismo. Anzi, la certezza che la tecnica sia in grado di risolvere tutti i problemi dell'uomo, apportando all'umanità felicità e benessere crescenti, conferma la riscoperta del positivismo.

Nel frattempo, l'ateismo moderno è fenomeno di massa, è negazione della fede, sistematica e scientifica, è uma-

nesimo idealizzato e mistica illuministica, come conviene l'autore.

Se si segue la corrente che piace alle masse (secolarizzazione e secolarismo ispirati ad uno spirito mondano laico in folgorante ripresa) resta da vedere chi saranno i convertiti, i credenti o gli atei. Tanto più che le prove del cristianesimo di ordine storico sono avvolte in una nebbia d'incertezza, essendo basate sulla esperienza altrui; e le prove filosofiche sono confutabili, come tutto in filosofia. Si tratta di prove che richiedono «in primo luogo un animo aperto ai valori spirituali»: la fede, come atto di adesione alle verità rivelate e a Cristo, è, prima di tutto, «decisione di favore di Cristo, scelta di Cristo», cioè carisma.

In un mondo secolare, la fede dei poveri è destinata a soccombere e a sparire, dice l'autore. Così il cristianesimo si ridurrà, secondo le sue previsioni, a religione di una «élite» spirituale. Considerato che si va verso un «cristianesimo di diaspora» (p. 199), il lettore ritiene l'impressione che l'obiettivo originario della universalità della fede venga accantonato: un'impressione di essere in piena retromarcia e con prospettive future quanto mai oscure.

F. G.

YVES CONGAR: «L'EGLISE DE SAINT AUGUSTIN À L'EPOQUE MODERNE» - Editions du Cerf, Paris 1970, pp. 477.

E' difficile ritrovare un'unità dogmatica (e una conseguente possibilità di unificazione teologica) nella storia di idee e di fatti raccontata in questo saggio dal padre Congar. Si ha piuttosto l'impressione di un divenire senza forma che del divenire di una forma. Una storia di dogmi dovrebbe essere organizzata in modo diverso dalla semplice registrazione delle problematiche prevalenti, senza che sia possibile cogliere altro ordine intellettuale che quello della successione storica. Scritto in questo modo il libro del Congar è un libro di dubbio metodico, poiché nessuna opinione è espressa sulla razionalità del divenire stesso. Finiamo, dunque, in una sorta di positivismo dogmatico, in cui le definizioni appaiono piuttosto il risultato di un gioco di forze che una *historia veritatis*.

La storia dei dogmi del padre Congar non si distingue da una storia delle dottrine politiche: non vi è una razionalità del tutto, vi è semplicemente una successione dei pensieri e dei fatti. Potremmo chiamare questa storia dei dogmi una storia delle ideologie ecclesiastiche? Il moderatismo del padre Congar lo trattiene sicuramente dallo scegliere questa strada, che rimane però implicata nella sua esposizione. Ad un certo positivismo biblico corrisponde un certo positivismo dogmatico, il quale può essere benissimo, nel quadro culturale contemporaneo, esposto ideologicamente: le tensioni e le forze della società ecclesiastica si esprimono in una determinata normativa, che appare superata in un tempo successivo.

All'opposto della interpretazione ideologica, non vi può essere che quella della *historia veritatis*, per cui la storia degli eventi è esposta come avente una razionalità ed un senso. Anche la storia della Chiesa è *historia salutis:* al di fuori di questa prospettiva, vi è ancora qualcosa di credibile?

Se la storia delle idee non è anche la storia della verità, non è cioè lo sviluppo autentico della comunità salvifica, allora essa non può essere che una semplice successione di egemonie culturali. La storia dei dogmi non può allora essere altro che una mistificazione della storia profana.

Nella esposizione del padre Congar, i problemi che la dogmatica ecclesiologica ha affrontato sembrano potersi classificare come segue.

a) Problema della santità della Chiesa e della sua visibilità: da un lato esiste il problema della santità come

condizione per l'esercizio di un ufficio ecclesiastico, dall'altro vi è la coincidenza tra Chiesa e regno spinta al punto per cui la Chiesa è composta dei soli predestinati. Da un lato vi è la posizione donatista, dall'altra la posizione wycliffita, hussista e infine riformata.

b) Problema della Chiesa come istituzione gerarchica o come assemblea di fedeli: ruolo del sacerdozio ministeriale e soprattutto ruolo dell'episcopato; *Ecclesia* come *societas sacramentorum* e, quindi, disuguale o come società egualitaria? Il problema si è posto più volte nel Medioevo, in forma più radicale con Marsilio da Padova. Si è continuato nel clima della Riforma, sino al presbiterianesimo ed al congregazionalismo.

c) Problema della Chiesa e del ruolo del primato papale in essa. Il Congar tematizza questo problema come affermazione o, al contrario, attenuazione di una ecclesiologia di comunione. L'evoluzione che conduce al dogma del Vaticano primo è un lungo cammino: è il frutto di circostanze storiche o è la manifestazione di una linea della *historia salutis?* L'ecclesiologia di comunione è compatibile con una podestà di carattere episcopale ed ordinario sui pastori come sui fedeli, che non richiede nessuna conferma successiva da parte del corpo ecclesiastico? Se si segue l'esposizione del Congar, si ha la impressione che la soluzione del primato papale si sia imposta a prezzo di una ecclesiologia più ampia e più ricca.

d) Infine, il problema del potere della Chiesa (e, correlativamente, della gerarchia e del papa) sulle realtà civili. Il principio di una competenza, in ragione della realtà teandrica dell' *Ecclesia*, sulle realtà temporali, comunque si attui o comunque sia riconosciuto da queste, è un elemento essenziale della realtà ecclesiale o è semplicemente un attributo della cristianità? La definizione dell'*Unam Sanctam* è una definizione solenne? Il problema non è nemmeno considerato.

Su tutti questi punti esiste una soluzione che possiamo considerare *de fide*. Le condanne dell'ecclesiologie wycliffita, hussita, riformata hanno chiarito i primi due punti; il Vaticano primo ha chiarito il terzo; l'*Unam Sanctam* e una serie imponente di documenti ecclesiastici hanno chiarito il quarto punto.

La dogmatica ecclesiologica non contiene l'ecclesiologia: i rapporti tra Chiesa e Trinità, e in particolare tra Chiesa e cristologia da un lato e pneumatologia dall'altro, i rapporti tra Chiesa ed escatologia, tra Chiesa e regno non sono ancora parte della dogmatica ecclesiologica. Le considerazioni di questa natura possono servire a dare una prospettiva più ampia ai risultati che l'ecclesiologia ha raggiunto fin qui.

La fisionomia della dogmatica ecclesiale ha avuto una direzione unica: quella di sottolineare il carattere storico della Chiesa, la sua capacità di poter vivere nelle realtà di questo mondo e di questo tempo. Il realismo del popolo di Dio ha impedito di ridurre la Chiesa a una comunità interiore: la dimensione escatologica ha generato la potenza storica. Vi è tale differenza tra il regno annunziato e la Chiesa che è venuta, secondo l'espressione del Loisy? Neanche il regno è una realtà semplicemente interiore e invisibile, è la potenza di Dio.

L'autore scrive, concludendo, che già sin d'ora, su parecchi punti, le posizioni del Vaticano secondo sembrano superate. Ma, su questo punto, il lettore rimane incuriosito senza essere soddisfatto. Una Chiesa sclericalizzata, una Chiesa per il mondo: questa è la formula del presente offerta dal padre Congar, che la bilancia ricordando l'alterità della Chiesa per rispetto al mondo.

Verrebbe da domandare: cos'è il mondo? Quale evoluzione e prospettiva è possibile riconoscere al mondo, e quale è la posizione della Chiesa per rispetto a questa prospettiva?

La nettezza relativamente alle formule ecclesiali si accompagna alla vaghezza per rispetto alle formule storiche. Sembrerebbe che alla fine dell'età costantiniana ritorni la convinzione di Eusebio e di Cirillo, cioè che la storia fosse ormai il compimento del Regno, perché l'impero si era conver-

tito (oggi, perché l'uomo avrebbe raggiunto la sua umanità).

Il libro si chiude sull'incertezza che l'ha sempre guidato. Forse proprio in questo sta il suo valore come segno del tempo: oltre a essere un manuale, è uno scritto-testimone, una spia della nostra realtà.

Opera recente, esprime meglio l'evoluzione del pensiero del Congar che il manuale di ecclesiologia recensito in questo stesso numero di « Renovatio »: ma è appunto una evoluzione verso una più grande incertezza.

G. B. B.

PAUL EVDOKIMOV: « L'ART DE L'ICONE » (Théologie de la beauté) - Editions Desclée de Brouwer, Paris 1970, pp. 300.

L'autore, teologo russo ortodosso, svolge una sua interpretazione della dottrina delle icone, fondata sulla patristica greca: egli mette a frutto anche la dottrina sofiologica dei teologi e filosofi russi (Soloviev, Berdiaev, Bulgakov), accogliendo anche la testimonianza del pensiero occidentale moderno.

Alla base dela sua teologia della bellezza e delle iconi l'autore pone una cosmologia ed una antropologia già note dal suo saggio *L'Orthodoxie*.

Dalla sofiologia russa, egli riceve la dottrina delle idee divine quale fondamento reale del mondo e suo più vero essere. Da ciò deduce una concezione della realtà materiale come energia, come potenzialità dinamica infinita. A questa concezione egli riallaccia la sua antropologia: l'uomo è il volto umano di Dio, la persona umana « è il valore assoluto per Dio. Se l'esistenza dell'uomo presuppone l'esistenza di Dio, l'esistenza di Dio presuppone l'esistenza dell'uomo » (p. 59). Evdokimov scrive anche: « Dio è più che l'Assoluto: è l'Assoluto e il suo altro; Dio-uomo » (p. 53). Questa formula non sembra distinguere tra teologia ed economia, tra pura trascendenza di Dio e immanenza di Dio al mondo. Qui Evdokimov va oltre le posizioni ad esempio di Bulgakov. E' singolare come egli sembri poi accettare la distinzione palamita tra essenza ed energie, che è una versione particolarmente forte della distinzione tra teologia ed economia, tra vita divina e manifestazione, comunicazione divina. Evdokimov è abbastanza eclettico nella costruzione del suo pensiero.

Dalla sua interpretazione dell'uomo e del mondo, Evdokimov deduce le loro relazioni. L'uomo deve portare alla manifestazione in questo tempo il fondamento divino del mondo: « Dio ha voluto che il suo regno non fosse accessibile che attraverso il caos di questo mondo: ma esso non è una pianta straniera a questo mondo, ma la rivelazione della profondità noumenale, nascosta di questo stesso mondo » (p. 60).

L'uomo fa sorgere i valori imperituri della materia di questo mondo e ne manifesta la santità servendosi del proprio corpo: « la tradizione patristica accentua l'aspetto reale, si può dire " materialista " del Regno di Dio; una sorta di teomaterialismo, la cui Bellezza si manifesta già attraverso le forme di questo mondo e lo prepara a diventare " nuova terra "» (p. 33). Il presente stato del mondo è però demoniaco: « sottomettere la terra significa farne il tempio di Dio: consacrare il mondo è forzarlo a passare dal suo stato demoniaco al suo stato di creatura di Dio » (p. 52). Ciò ha un significato escatologico, perché « la terra ed il cielo non prefigurano solamente i nuovi cieli e la nuova terra del Regno, ma essi sono il sostrato del cambiamento futuro e, per anticipazione, lo sono parzialmente benché invisibilmente » (p. 93).

Una mediazione ecclesiale è condizione necessaria perché la dimensione originaria del mondo e dell'uomo possa divenire palese, il fondamento divino della creazione possa manifestarsi in essa: « le energie divine fuori della

Chiesa agiscono come le determinanti conservatrici dell'essere. All'interno della Chiesa le energie deificanti concludono all'unione con Dio. E' dunque all'interno del mistero prestabilito della Chiesa, alla luce della sua azione santificante, che se ne può decifrare più profondamente la natura » (p. 99).

Ma non esiste « dualismo ontologico tra la Chiesa e il mondo, tra il sacro e il profano: il dualismo è etico: quello dell'uomo nuovo e dell'uomo vecchio, del consacrato (redento) e del profanato (demoniaco). Secondo i padri, l'uomo è un microcosmo, ma la Chiesa è un macro-anthropos » (p. 51). Il mondo è così chiamato a divenire Chiesa e la Chiesa a compiersi nel mondo: tale appunto è il ritmo della escatologia.

L'Evdokimov distinque dunque tre condizioni dell'uomo e del mondo: una condizione originaria, latente nel tempo presente, cioè il fondamento divino del mondo: la condizione attuale, che è decaduta, demoniaca: e infine l'escatologia, la realtà terminale, in cui la creazione è compiuta ed il peccato è vinto. Questo stadio terminale del mondo è anticipato nella Chiesa. In Cristo il pleroma umano e il pleroma divino si incontrano. « Il mistero del'a salvezza supera di gran lunga una semplice restaurazione dell'immagine adamica. Il Cristo compie l'immagine, santificandola e purificandola: e così la fa partecipare alla Bellezza divina » (p. 158).

In questo quadro egli svolge la sua dottrina della bel'ezza e dell'icone.

La bellezza è il riflesso del divino nelle cose create: è il segno nel mondo e nell'anima dell'uomo del loro fondamento divino.

Il peccato ha reso fragile la bellezza del mondo e dell'uomo: « è per questo che alla sommità dell'essere si trova la bellezza personale in un santo che diventa il centro ipostasiato della natura in quanto " microcosmo " e " microtheos "» (p. 42).

La santità dunque fa emergere in questo mondo la dimensione divina del creato: più ancora, anticipa la suprema bel'ezza dell'ultimo giorno, quello del « Dio tutto in tutti ». L'arte può cercare di esprimere la bellezza di questo mondo, oppure la bellezza dell'escatologia. In questo secondo caso, il suo compito è « escatologico, è l'arte apparentata alla visione apocalittica delle cose ultime, alla visione folgorante dell'icone » (p. 42).

L'Evdokimov ricorre, per spiegare l'icona, alla distinzione di Gregorio Palamas tra essenza ed energie in Dio: le energie sono il lato comunicabile di Dio, per quanto siano indistinte e inseparabili dall'essenza divina. Le energie deificanti si manifestano nel Cristo nella trasfigurazione e nella resurrezione. La potenza dell'icone è situata nell'ordine delle energie deificanti.

L'Evdokimov va anche oltre questa posizione e ritiene che non soltanto le energie divine siano la ragione propria della potenza dell'icone, ma che in essa si faccia accessibile la stessa Ipostasi divina, la Persona divina di Gesù nella sua realtà umana.

« I primi difensori delle icone separavano in maniera semplicistica le due nature e mettevano il visibile nell'umanità di Cristo e l'invisibile nella sua divinità. Ma l'immagine non si divide secondo la natura perché essa risale all'Ipostasi ne'la sua unità. Un'Ipostasi in due nature significa un'immagine in due modi: visibile e invisibile. Il divino è invisibile, ma si riflette nel visibile umano. L'icona del Cristo è possibile, vera e reale perché la sua immagine secondo il modo umano è identica all'immagine invisibile secondo il modo divino; tutte e due costituiscono due aspetti dell'unica Ipostasi» (p. 179).

Il Verbo invisibile ha dunque la sua immagine nel Cristo visibile in ragione dell'unione ipostatica. Ciò si applica anche alle icone del Cristo: « L'unica realtà teandrica si manifestava ai discepoli nell'Ipostasi del Verbo incarnato: è questa visione taborica che condiziona e fonda dogmaticamente l'icona di Cristo e l'icona in generale» (p. 179). Le icone sono viste, dunque, come partecipi de'la luce taborica; le energie deificanti si rendono presenti nell'icone.

Dopo Giotto, l'occidente si allontana dal modello dell'icone, la cui tecnica è situata al livello di una ricerca

della bellezza escatologica: dall'icona scendiamo al quadro di soggetto religioso. Ciò conduce e quel naturalismo pittorico che le varie forme dell'arte di questo secolo tendono a dissolvere radicalmente.

L'icona cerca un'altra realtà, la realtà del secolo futuro presente in questo secolo. Bernadette scelse una icona greca per esprimere una somiglianza con la Vergine di Lourdes. I veggenti di Pontmain hanno trovato la Vergine della loro apparizione in un icona greca, la Vergine del Buon Consiglio di Gennazzano (caso non citato dall' Evdokimov).

L'arte può scavare la bellezza di questo mondo sino a raggiungere la pienezza escatologica che fascia il mondo.

« In effetti, tutte le icone del Cristo danno l'impressione di una somiglianza fondamentale, si riconoscono immediatamente, ma esse non danno la impressione di un ritratto » (p. 181).

Dal punto di vista teologico, l'Evdokimov interpreta le icone come dei sacramentali, in ragione della benedizione ecclesiastica; il che, nel linguaggio teologico cattolico, comporterebbe anche un'efficacia *ex opere operato*. Ma si potrebbe domandarci se qui non abbiamo una ancora più importante efficacia *ex opere operantis*. Chi esprime un raggio della bellezza escatologica esercita una causalità che non è più annessa soltanto alla cosa, in quanto cosa, ma in quanto immagine. Le categorie della teologia sacramentale non sarebbero più sufficienti: si dovrebbe dire che qui le energie divine operano senza riferimento a una *res* (il quadro materiale) ma per riferimento all'immagine in esso resa presente. La teologia delle icone potrebbe qui raggiungere la teologia dell'apparizione (e la teologia dell'apparizione la teologia dell'icone: cfr. A. Laurentin - A. Durant: « Pontmain, un signe dans le ciel » vol. I Paris 1970, p. 127).

Il libro si conclude con pagine di alta densità e qualità teologica e spirituale sui fondamentali soggetti delle icone, nella forma di un commento a celebri icone russe.

G. B. B.

ROBERTO GUIDUCCI: « MARX DOPO MARX » (Dalla rivoluzione industriale alla rivoluzione del terziario avanzato) - Mondadori editore, Milano 1970, pp. 279.

« Il 'caso' umano non è stato e non è strettamente determinato e quindi è potenzialmente plastico, entro limiti da verificare, per una possibile modificazione programmata » (p. 69). Il punto di partenza per un riesame dei modi della nuova rivoluzione sociale, ispirata alla tecnologia, è la « democrazia scientifica ». L'uomo biologico (la conquista attraverso la forza) è la preistoria della civiltà. Soltanto adesso saremmo all'alba dell'uomo storico, cioè dell'uomo che si fa de sé, ricorrendo a mezzi razionali e pacifici.

Anzitutto deve finire sul piano internazionale il conflitto dialettico che porta a una soluzione apocalittica. E' possibile impedire questa soluzione solo attraverso un procedimento adialettico, anche se il risultato è la coesistenza di due stati con regimi politici quasi uguali (nonostante la verniciatura ideologica).

Il vero ostacolo alla dinamica di pace e di progresso sarebbe costituito, invece, dalla « restaurazione » mondiale, dal tentativo cioè di mantenere l'uomo e la società a lo stato biologico, in continua tensione e paura.

Valida è, al contrario, la tesi della possibilità concreta dell'uomo di costruire « sia una razionalità in grado di divenire reale, sia una realtà che sia sufficientemente razionale » (p. 35).

Sotto questo aspetto, l'alienazione derivante dal sistema industriale può concepirsi non come perdita di un passato più che imperfetto ma di un futuro possibile. E' a causa del sistema industriale che la società capitalistica e quella comunitaria si immobilizzano, con le attuali strutture, sul piano intermedio storico-biologico, sfruttando entrambe l'incapacità delle masse a organizzarsi in senso social-

mente liberatorio, e mantenendo una tensione produttivistica che dà un accrescimento quantitativo dei prodotti di consumo contro lo spreco di beni essenziali.

E' una posizione di stallo che prelude però alla fine dell'era industriale e all'inizio dell'era del « terziario », del predominio economico, cioè, del complesso dei servizi per la vita associata, in primo piano scienza e cultura.

Contro il potere industriale, la rivoluzione della nuova borghesia del terziario, per un mondo di qualità e non di quantità, prevede anzitutto una tecnologia non più al servizio dell'industria ma autonoma, e la ricerca scientifica intesa a promuovere assistenza sociale a tutti i livelli.

La crescita del terziario si manifesta ora in fase di contestazione al sistema, e a lungo andare metterà in minoranza le forze di lavoro impiegate nell'industria e nella agricoltura. Ci troviamo pertanto al passaggio da un sistema socio-economico basato su una ormai « logora e antistorica leadership dell'industria » verso la leadership del terziario avanzato che ha funzioni storiche in quanto alternativa di una società che *vuole* pervenire alla logica sociale globale.

La concezione calvinistica, secondo cui la produzione è elemento fondamentale della società, viene smantellata anche sul piano psicologico.

Basta, dice il Guiducci, con l'asservimento della ricerca scientifica al potere industriale e militare; basta con il sistema gerarchico e autocratico che vige nel mondo della produzione industriale. La tecnocrazia, sostiene, si fa garante della realizzazione di nuovi rapporti umani, della cogestione del potere e della partecipazione comune nelle scelte prioritarie degli obiettivi generali. All'intera società sia data la possibilità di scegliere i propri consumi e quindi di determinare le scelte della produzione. La subordinazione della produzione al consumo e l'inversione dell'attuale leadership dei poteri si può attuare in una società moderna molto complessa solo attraverso un « piano democratico ».

In altra parte dell'opera, l'autore si rende conto, con Engels e Lenin che il « materialismo dialettico non sfugge alla ingiustificata metafisica dell'idealismo, di cui non è formalmente che l'immagine capovolta » (p. 146). Chiusi in una stessa morsa, tanto l'uomo staliniano è alienato dalla pianificazione autocratica quanto lo è l'uomo occidentale dalla tensione produttiva.

Ammesso che la disuguaglianza e l'esercizio del potere dell'uomo siano il prodotto di una impossibilità di partecipazione e di controllo alle decisioni, l'umano va inteso « come punto di arrivo e non di partenza », come scelta di valori nei rapporti fra soggetto e oggetto (Gramsci). Concetto parimenti ribadito dalle correnti filosofiche del pragmatismo (Dewey) e dell'empirismo logico. Inoltre, « la necessità della libertà, dell'uguaglianza e della giustizia può nascere dall'inderogabile bisogno primario di evitare la fine del mondo e di assicurare la sopravvivenza » (p. 259).

E' un libro che invita le diverse forze sociali a prendere posizione.

F. G.

LUIGI G. ROSSI: « L'EUCARESTIA ». Stringa editore, Genova 1970, pp. 278.

Nella santissima eucarestia è racchiuso tutto il bene spirituale della Chiesa, come insegna il concilio nel decreto *Presbyterorum Ordinis* (n. 5), con espresso riferimento alla dottrina di san Tommaso d'Aquino: « il bene comune spirituale di tutta la Chiesa è contenuto in modo sostanziale nel sacramento dell'eucarestia » (Summa T. 3,65, 3 ad 1).

L'eucarestia è il centro di tutti i sacramenti, è la sorgente di tutta la santificazione dei cristiani e della comunità ecclesiale, anzi di tutta l'umanità,

ed è insieme il fine ultimo di tutto il culto di tutta l'opera santificatrice della Chiesa, poiché nell'eucarestia i fedeli godono della massima comunione e familiarità con la santissima Trinità in Cristo Signore.

L'eucarestia è il principio e il segno dell'unità ecclesiale, è il sacramento del corpo mistico, della comunione di carità tra i fedeli che comunicano con l'unico pane e con l'unico calice. Per contro tutti gli sbandamenti e gli scismi nella vita ecclesiale dipendono da un oscuramento della fede eucaristica, dalla trascuratezza del sacramento dell'unità cristiana.

Il popolo di Dio e il magistero, che si sono volti in modo speciale in questi ultimi tempi a meditare ed esporre il mistero della Chiesa, hanno pure rivolto la loro riflessione, in un modo nuovo e più intenso, e principalmente col rinnovamento della liturgia, al mistero eucaristico. Il secondo concilio Vaticano ha esposto e rinnovato l'insegnamento della Chiesa in vari suoi documenti, il papa Paolo VI ha indirizzato ai fedeli l'enciclica *Mysterium fidei* (3-9-1965) e la congregazione dei riti ha formulato l'istruzione *Eucharisticum Mysterium* (15-8-1967). Il magistero della Chiesa si è inserito con la sua autorità di dottore autentico nelle discussioni teologiche di questi ultimi tempi, riprovando le deviazioni e orientando le nuove ricerche. Con piena fedeltà all'insegnamento del papa e del secondo concilio Vaticano monsignor Luigi G. Rossi, docente di teologia dogmatica nel seminario arcivescovile di Genova, ha pubblicato *L'eucarestia mistero di fede cuore della Chiesa*, proponendosi i seguenti scopi: a) denunzia delle deviazioni teoriche e pratiche concernenti l'eucarestia e il sacerdozio; b) esame approfondito del vincolo strettissimo esistente fra sacrificio e convivio; c) studio della santa Messa in quanto azione di Cristo e del corpo mistico; d) catechesi circa il simbolismo sacramentale; e) rilievo dei nessi fra liturgia della parola e liturgia del sacrificio convivio; f) esposizione dell'eucarestia quale centro della vita della Chiesa.

L'opera si divide in tre parti: 1) la santissima eucarestia, incarnazione redentrice in atto; 2) la santissima eucarestia, miracolo d'amore, sintesi di tempo e di eternità; 3) il sacrificio eucaristico, apoteosi liturgica e salvifica. Segue un pregevole indice biblico analitico, esteso per 16 pagine, che cita i passi scritturistici inclusi nel libro, ne definisce con un titolo ben scelto il contenuto e il senso eucaristico, esplicito, e rinvia al libro per lo sviluppo teologico e pastorale: questa preziosa raccolta di fonti bibliche costituisce un sussidio utilissimo per la predicazione del mistero dell'incarnazione e del suo sviluppo sacramentale nella santissima eucarestia.

Ogni capitolo è costituito da un'ampia citazione delle fonti: il secondo concilio Vaticano, l'enciclica *Mysterium fidei*, l'istruzione *Eucharisticum mysterium;* da un sommario che esprime con chiarezza il piano del capitolo; dalla trattazione teologica e da un congruo numero di citazioni che provano l'ampia informazione teologica dell'autore.

Le fonti del magistero costituiscono il fondamento dell'esposizione dell'autore, ma questi non intende proporne né un'adeguata esegesi né un compiuto sviluppo, ma offrirle piuttosto alla meditazione del lettore che può valersi di esse per degli ampi sviluppi, sia nello studio personale, sia nell'insegnamento pastorale. Gli indici, le fonti, le note sono nel loro insieme una parte fondamentale dell'opera dell'autore, che da sperimentato insegnante ha offerto ai suoi lettori un'abbondante occasione di ricerca.

Lo sviluppo teologico è sempre fedele all'insegnamento autentico della Chiesa e si appoggia sui sommari, che costituiscono un utile ausilio per comprendere la dottrina successivamente esposta. La grande abbondanza dei problemi trattati costituisce uno dei pregi dell'opera, ma ne definisce insieme il limite, in quanto l'autore ha dovuto in molti punti essere necessariamente sintetico, usare espressioni e parole che appariranno forse a parecchi lettori non sufficientemente trasparenti. Da questi limiti rinasce però il valore della trattazione, in quanto si ravviva il dialogo fra autore e lettore con una più attenta riflessione di

quest'ultimo, col conseguente approfondimento della ricca tematica e dell'approfondita esposizione dell'opera.

L'autore ha presentato il proprio lavoro come umile contributo al congresso eucaristico dell'archidiocesi genovese, ma esso oltrepassa l'occasione che lo ha suggerito e la cerchia diocesana dei confratelli ai quali è in primo luogo dedicato, per costituire un'opera di grande vantaggio per la cultura eucaristica dei fedeli, sia chierici sia laici, e per il rinnovamento della loro pietà in modo conforme al magistero e alla disciplina della Chiesa.

E. D. R.

FILIPPO LIVERZANI: « L'ECLISSI DEL DIO VIVENTE » - Pàtron editore, Bologna 1969, pp. 206.

E' questo un libro di iniziazione all'esperienza di Dio. E' un libro dimesso e senza pretese, come si conviene a chi, volendo « iniziare », comincia con il mettersi alla portata di tutti. La tesi del libro è semplice: abbiamo perduto l'esperienza di Dio. Lo sforzo di evangelizzazione, di umanizzazione dell'uomo compiuto dalla Chiesa in Occidente, ha avuto come contropartita la perdita dell'attenzione al divino. Ma l'autore, che pur riconosce il valore della tradizione mistica del cristianesimo orientale, non pensa affatto che l'esperienza occidentale sia una esperienza deviante o senza significato: pensa che la lotta per l'umanizzazione dell'uomo debba avere il suo fondamento esplicito nell'esperienza di Dio.

Lentamente nella storia della spiritualità, un culto unilaterale dell'azione virtuosa ha messo in parentesi (sotto varie rubriche, dal quietismo al carismatismo) la ricerca dell'esperienza di Dio. Noi potremmo seguire nel secolo XVII il crescere del timore della mistica: la diffidenza verso i mistici ranani, verso la « scuola astratta », conduce il padre Acquaviva a interdirne la lettura nella Compagnia di Gesù: il caso del Molinos prima e quello di madame Guyon poi conducono a quello che è stato chiamato il crepuscolo dei mistici: da allora la mistica è un'esperienza segregata, un'esperienza particolare che deve aver luogo solo nei conventi, subordinata rigorosamente alle esigenze di un ethos praticistico della collettività.

Ciò che propone sommessamente il Liverzani è un cambiamento di rotta, una reintegrazione della mistica nella vita comune, come un fermento che si pienifica in una società che ricerca sempre maggiormente la libertà dell'uomo, e desidera esprimere in forme crescenti la sua unità profonda, la sua dimensione integrata.

Liverzani, da filosofo e da moralista a un tempo, scruta i vari casi seri della protesta atea del nostro tempo: e ritrova il problema di Dio in ogni negazione di Dio, l'affermazione di Dio in ogni affermazione positiva circa la vita e circa l'uomo. E' una ricerca della fenomenologia spirituale del nostro tempo, del segno di Dio nelle affermazioni e nelle negazioni dell'ateo. L'autore scrive che « ateo non è chi non crede in Dio, è chi non sente Dio ». Questa è la parola più forte del libro La teologia dell'atto di fede lo teorizza come un atto che termina nel divino e quindi come una esperienza di Dio. Dio si sperimenta, Dio è una realtà oggettiva che diventa nostra esperienza, nostra realtà. E' questa esperienza di Dio che, propriamente, possiamo chiamare fede. Il Liverzani contrappone fede e esperienza, perchè vuole escludere una fede che sia semplicemente verbale ed esteriore: il suo pensiero è che Dio si fa oggetto per noi e noi dobbiamo prepararci a farci soggetto per lui. In questo senso il Liverzani pone il problema di una mistagogia, di una guida all'esperienza di Dio. E' singolare che questo libro non soltanto venga da un laico e da un filosofo, ma che si capisca come sia difficilissimo che esso possa venire da un teologo. La teologia si è or

mai abituata ad avere a che fare più con le parole che con la realtà: si è costruita come un sistema chiuso e dibatte i più svariati (e meno componibili) problemi sempre all'interno del sistema. Lo sguardo di filosofo e di credente dell'autore lo pone invece a porsi in ascolto delle realtà che considera, a cercare come possa aver luogo l'impatto di Dio sulla realtà umana.

Da iniziatore spirituale, il Liverzani è poco attento alle esigenze della teologia naturale: e così ci lascia sulle braccia una serva-ragione, incapace di offrire il suo contributo al raggiungimento e alla conservazione dell'esperienza di Dio.

Ma questo difetto finisce per sembrarci minore in un'opera che ha questa sua rara fisionomia di ricerca dell'esperienza di Dio in coloro stessi che la negano. Ci sembra però che il discorso sia appena iniziato. Ci auguriamo che questa attenta lettura filosofica e spirituale della letteratura maggiore contemporanea e della filosofia continui e ci dia frutti ulteriori di questa tranquilla sapienza.

G. B. B.

PAUL EVDOKIMOV: « LE CHRIST DANS LA PENSÉE RUSSE » - Editions du Cerf, Paris 1970, pp. 244.

Questa è una delle ultime opere del compianto teologo russo: essa mostra quale sia la lacuna che deriva alla letteratura teologica occidentale dalla mancata traduzione dei pensatori cristiani russi del secolo passato e di questo secolo. L'Evdokimov ci permette di dare una rapida occhiata a questi tesori nascosti.

Diversamente dalle correnti prevalenti nel pensiero cattolico questi autori hanno accettato la sfida della dialettica hegeliana e hanno cercato di integrarla nelle loro sintesi teologiche. Essi ne respingono il razionalismo e rimangono fermamente sul terreno del realismo cristiano. Tuttavia cercano di eliminare un certo positivismo teologico e di interrogarsi sulla dimensione della creatura di Dio, e sul fondamento della possibilità del male di Dio.

Il problema della possibilità del male è risolto da Berdiaef, sulla scia di Böhme, con la distinzione tra una divinità caotica e un Dio ordinatore. In Soloviev si ha invece distinzione tra la divinità e l'essere: uno nella divinità, l'essere si decompone fuori di essa, perché allora si libera una potenzialità caotica, che Dio lascia libera, riconducendola all'ordine non mediante la potenza dell'ipostasi dal Padre ma attraverso la verità e la bontà propria delle ipostasi del Verbo e dello Spirito. Su questo tipo di soluzioni, soprattutto sulla prima, Evdokimov pone le sue riserve.

Il pensiero di Fédorov (1828-1903) si rivela di una sorprendente attualità. « La fede evangelica piena esclude radicalmente la morte, già vinta dal Cristo: la coesistenza di fede e di morte è contro natura... L'uomo è chiamato a seguire il Cristo sino alla sua Resurrezione fin da qui e non nell'al di là... Il peccato più grave è la dimenticanza dei padri, di tutti quelli che sono morti dopo Adamo. Se si ritrova la comunione con il tutto dell'umanità, se si comincia a vivere con tutti e per tutti, allora l'egocentrismo dei viventi sarà superato... La causa comune scatenerà la resurrezione dei morti... Grazie alla sua consustanzialità con tutti gli uomini, la resurrezione del Cristo è immanente a tutti » (p. 81). Perciò egli vede possibile un progresso tecnologico indefinito, un compimento-ordinamento della creazione. La resurrezione è una possibilità affidata all'uomo. Le poche note dell'Evdokimov sollecitano il desiderio di conoscere di più di questo pensatore, di cui Dostoevsky riconosceva le idee come le sue proprie. Nei romanzi di Dostoevsky, la resurrezione è la forza che si rende presente storicamente, e

si manifesta come una comunione dell'uomo con « tutti i mondi, con la totalità, increata e creata, dell'essere ».

Le « Letture sulla teandricità » di Soloviev ci offrono una prospettiva tutta nuova. Egli vede nella fede secolarizzata nell'uomo un elemento della sintesi rivelata, staccata dalla sua sorgente: Dio. Essa però, nemmeno nella sua forma secolarizzata, ha potuto raggiungere tutte le sue conseguenze. « La fede in Dio e la fede nell'uomo, realizzate sino alle loro ultime conseguenze verso la pienezza della verità culminano nel teandrismo del Dio-Uomo, Gesù Cristo, Dio perfetto e uomo perfetto » (p. 111). I suoi ideali politici suonano arcaici, ma la tematica spirituale in cui sono racchiusi si rivela attuale. E' certo che, anche per lui, la realizzazione della Chiesa rappresenta un mutamento di tutta la realtà.

Dobbiamo a Evdokimov anche una ottima esposizione del pensiero del Bulgakov, cioè della forma più matura e conclusiva della sofiologia russa. « Nella Sofia celeste (la diade Verbo-Spirito Santo) Dio ama la sua autorivelazione. Nella Sofia terrestre (l'uomo) Dio si guarda e si ripete come in uno specchio. Il divino è coumano in Cristo e l'umano è teandrico: questo fatto condiziona il ritrovamento e l'unione in Cristo delle due Sofie senza contraddizioni ontologiche »: l'Archetipo celeste si unisce al suo « tipo terrestre »... è per il loro contenuto identico che il Verbo poteva ipostasiare la natura umana » (p. 185).

Nella cristologia, Bulgakov insiste sulla *communicatio idiomatum:* i miracoli divini sono teandrici come le debolezze umane. La kenonis, lo svuotamento del Verbo che rinuncia alla sua gloria e si contiene nei limiti dell'umano (e dell'umano in una storia segnata dal peccato) spiega la possibilità di azioni del Verbo che siano realmente azioni dell'uomo..

L'Evdokimov nota anche le posizioni di reazione alla sofiologia, in particolare quella di Wladimir Lossky. Lossky, in polemica con Bulgakov, accentua la tradizione apofatica: e riprende il tema palamita della distinzione tra essenza ed energie. Al tempo stesso, egli riprende vigorosamente la polemica orientale contro il *Filioque,* che Bulgakov invece non aveva ripresa ritenendo che la formula *a Patre per Filium* e quella a *Patre Filioque* non fossero incompatibili e che né l'una né l'altra fossero un dogma per la Chiesa cattolica o per quella ortodossa. La tradizione sofiologica, sia nella questione della conoscenza di Dio che in quella della teologia trinitaria, è più vicina alla posizione cattolica.

Il libro è scritto in uno spirito ecumenico: come per il Soloviev, anche per l'Evdokimov « la parusia presuppone la Pentecoste preliminare dell'umanità cristiana » (p. 216).

G. B. B.

UN MOINE: « L'ERMITAGE » (Spiritualité du désert) - Claude Martingay libraire, Genève 1969, pp. 286.

Il volume qui recensito riporta alcune meditazioni sulla vita eremitica cristiana, che credo possano essere giudicate tra le pagine più belle dedicate a questa particolare vocazione. L'autore, un monaco trappista, dopo molti anni di vita cenobitica in cui aveva assunto anche importanti responsabilità nel suo ordine, ha seguito la chiamata particolare nel deserto.

Queste pagine, che si rivolgono direttamente a chi abbia intrapreso il cammino dell'eremo o si appresta a farlo, non sono soltanto un'esposizione avvincente da offrire a tali « novizi ». Mi sembra che riflettano la vita stessa di fra Stefano, o almeno l'ideale che lui ha chiaramente intravisto e di cui ci offre ora una forte caratterizzazione. Forse alcune pagine ed al-

fermazioni appariranno troppo assolute, forse anche parziali ed unilaterali, e per questo non saranno gradite a tutti i lettori. L'unico interrogativo che ci si può infatti porre a prima vista, è se era opportuno diffondere tra un vasto pubblico un'opera così particolare che può essere compresa adeguatamente soltanto da chi è aperto — anche se di fatto non la vive — alla vita contemplativa di tipo eremitico. Anche per questo libro vale quanto aveva affermato san Bruno nella famosa lettera a Raoul il Verde: « *Quid vero solitudo heremigue silentium amatoribus suis utilitatis jucunditatisque divinae conferat, norunt hi soli qui experti sunt* » (ed. M. Laporte, p. 70). Ad ogni modo abbiamo ora comodamente a portata di mano l'opera — già diffusa in precedenza fra gli « amanti della solitudine e del silenzio dell'eremo » in una bella edizione policopiata — che l'autore ha deciso di fare stampare sotto l'insistenza di vari amici.

Benché si possa prevedere, quindi, che non tutti i particolari di questo libro saranno accettati, soprattutto perché non saranno capiti in modo adeguato, non ci si può esimere dal raccomandare la lettura, o meglio, la meditazione a quanti sono impegnati in un sincero e profondo rinnovamento interiore nelle molteplici vocazioni cristiane, da quella dell'eremo, del chiostro a quella di un inserimento (totale) nelle strutture secolari. In fondo, ogni anima, ovunque si trovi, deve ricercare il colloquio intimo con il Signore, deve porsi spoglia di tutto, tranne che dell'amore e della gioia, davanti alle Tre Persone divine. E questo volume, ricco di suggerimenti, anche pratici, dischiude nuove prospettive maturate nel deserto, in cui un fratello era andato a vivere, non tanto per stare senza gli uomini, quanto per vivere con Dio e per Dio in un silenzio che « è talvolta tacere, ma sempre ascoltare » (M. Delbrêl).

I principali temi spirituali che interessano la vocazione eremitica sono delineati armonicamente in tre parti: il deserto, la montagna, il tempio.

Il deserto è senza pietà, non ammette compromessi (p. 21) e respinge senza eccezione alcuna tutti coloro che vi sono entrati per puro egoismo, per isolarsi, non per cercare una maggiore intimità con Dio (p. 14). In questa vita nomade, senza sostegno esterno, materiale, si prova chiaramente e senza equivoci che il Verbo — nell'Eucarestia e nella Parola — è l'unico alimento del solitario (p. 24), il quale non può sottrarsi alla sua vocazione cercando un rifugio o una compensazione in attività a lui praticamente inaccessibili. Con Maddalena bisogna che si pratichi la vera compunzione, che si realizzi l'espiazione cristiana: lasciarsi bruciare « più dal fuoco dell'amore che dalla ferocia delle macerazioni » (p. 57; cfr. p. 117). « Cominciate ad amare, l'amore genera la compassione e dalla compassione nasce la penitenza » (p. 61).

Molto belle sono le pagine dedicate ad elementi importanti della vita eremitica (e contemplativa in genere), come quelle dedicate alla *notte:* « l'istante della più grande intimità di Dio. La notte rinvigorisce il deserto facendo perdere alle cose la loro consistenza materiale... Il ritmo del tempo pare sospeso, l'immobilità ha sostituito la successione e fa presagire la vicinanza dell'eternità... è l'ora in cui Gesù amava aprirsi confidente al Padre... » (pp. 81-82). « Sterile per gli uomini di cui sospende l'attività la notte è sempre feconda nelle mani del Creatore » (p. 91).

Meriterebbero di essere ricordati altri paragrafi, ad esempio quelli sul *silenzio* e la *lode*, l'*obbedienza* alla santa volontà di Dio che immerge il contemplativo nell'orto degli ulivi (p. 125 ss.), la gioia che scaturisce dal vivere le beatitudini, il creato come immagine e voce del Creatore, e il bello come occasione propizia alla contemplazione adoratrice (p. 183 ss.).

I capitoli dedicati all'eremo ed alla cella monastica potranno forse chiarire questo genere di vita, oggi spesso incompreso e quindi anche detestato. Di solito si sente elevare all'eremita l'accusa di essere egoista. Non si comprende invece che l'eremita autentico è tutt'altro che un isolato, il quale rompe tutte le relazioni vitali con gli altri. « Dei legami invisibili di Grazia

mantengono l'eremita in comunione intima con innumerevoli fratelli... » (p. 243). Distaccato da tutto e da tutti, egli entra nell'intimo dinamismo del Corpo Mistico, e la barriera che egli eleva intorno a sè è soltanto « contro il mondo, non contro l'amore » come diceva de Foucauld. Ed è questo amore, che prolunga quello di Cristo, l'elemento che plasma il solitario rendendolo un'« ostia viva, santa e gradita al Signore », un grido di gloria gioiosa che dal deserto si eleva al cielo.

B. B.

LOUIS BOUYER: «L'EGLISE DE DIEU» (Corpus du Christ et Temple de l'Esprit) - Editions du Cerf, Paris 1970, pp. 704.

L'autore considera la Chiesa come il termine di compimento del popolo di Dio dell'Antico Testamento.

La Chiesa è il compimento di Israele così come il Nuovo Testamento è il compimento del Vecchio Testamento (p. 284). Egli vede Israele come sinagoga, come assemblea. Questo sviluppo culturale, che non è scritturale, è considerato dal Bouyer come prefigurativo della Chiesa: ciò dipende appunto dal principio per cui è l'Israele pre-cristico, nella sua realtà storica, a prefigurare la Chiesa nella sua realtà storica. Egli dà perciò pieno valore teologico al fatto che è proprio la sinagoga lo spazio e il tempo d'Israele in cui è nata la Chiesa; è un sinonimo di sinagoga che essa ha ricevuto come sua definizione. Ma Gesù prende le sue distanze per rispetto alla sinagoga: il popolo di Dio non è più legato ad un'etnia, ma alla fede e al battesimo. Inoltre la regalità terrestre perde il suo significato di prefigurazione messianica. Con il Cristo, la regalità sul popolo risale a Dio con il Messia stesso e la regalità terrestre, di cui la Chiesa degli ultimi tempi non ha bisogno, ritorna agli uomini. E' qui che si deve ritrovare il senso del «date a Cesare... date a Dio » (p. 292).

Il regno di Dio giunge in Gesù non nella potenza ma nella fede: una realtà del mondo escatologico si fa umilmente presente nel tempo storico. Lo Spirito di Dio si effonde sull'uomo in pienezza, diviene lo Spirito dell'uomo. La Chiesa è già il tempio dello Spirito, ed è per questo già la pienezza del Cristo, anche se è una pienezza in divenire, una pienezza dinamica che tende verso la perfetta unità. La Chiesa è per lo Spirito nel Verbo già inclusa nella realtà trinitaria: l'amore del Padre è comunicato mediante il Figlio nello Spirito. Qui il Bouyer reinterpreta, conforme alla sua linea di pensiero fortemente influenzata dalla tradizione orientale, la tradizione dionisiana. La comunione ecclesiale dona lo Spirito Santo attraverso le diverse vocazioni personali: la riforma sia in senso teandrico che in senso egualitario della dottrina delle gerarchie celeste ed ecclesiastica non potrebbe essere più forte. La divinità ineffabile, la *deitas* eckartiana, è desiderio di comunione: così la Chiesa appare come carità, come realizzazione dell'amore divino nella potenza dello Spirito Santo: la Chiesa storica è già, nel segno dello Spirito, comunione teandrica.

Lo sviluppo della Chiesa prepara il Regno: ma se il Regno è come il frutto dello Spirito Santo in noi, esso è anche il segreto e il gesto del Padre, che compie nel ritorno del Verbo Incarnato la perfetta assimilazione al Verbo dell'umanità, manifestandosi come la pienezza del Regno.

La Chiesa è il corpo di Cristo, perché è l'assemblea eucaristica, l'unica assemblea eucaristica rivolta verso la parusia del Signore, verso il suo ritorno glorioso. Come le sinagoghe erano rivolte verso Gerusalemme, a significare la compresenza degli ebrei dispersi nel mondo all'assemblea cultuale d'Israele, alla presenza di Dio nel suo tempo, così gli edifici ecclesiastici, luoghi dell'Eucarestia, erano rivolti ver-

so Oriente, da ove si attendeva il Cristo glorioso, anticipato nell'Eucarestia. L'Eucarestia, è il centro, la fonte, il vertice della Chiesa: ad essa tende l'evangelizzazione, da essa muovono la preghiera e la carità fraterna.

E' nell'Eucarestia che la Chiesa come comunione dello Spirito Santo, si unisce al Cristo come al suo sposo, è nell'Eucarestia che essa anticipa la pienezza escatologica, l'unità dello Sposo e della Sposa, il compimento delle missioni storiche del Verbo e dello Spirito.

Ma la Chiesa che ha il Verbo incarnato come suo termine, l'ha anche come suo principio: essa è una comunità storica, da lui fondata e ordinata. Lo Spirito di Dio, che conduce tutta l'umanità all'incontro con il Verbo che ritorna in pienezza nella realtà che gli appartiene, è infuso nella Chiesa fondata da Gesù Cristo: non nella sua ripetizione, formalmente identica, ma nella unica Chiesa, fondata da Cristo. E' nel ministero apostolico, sacramentale e giurisdizionale, che si compie il passaggio dell'unità e dell'identità del mistero rivelato in Cristo sino agli uomini degli ultimi giorni. Se sulla parola si innesta la comunità escatologica, il dono trascendente dello Spirito Santo, che rende intelligibile il mistero e fa capace gli uomini di assimilarlo vitalmente, resta vero che è nella continuità ecclesiale, risalente agli apostoli, che il mistero è conservato e comunicato. Da ciò l'importanza della successione apostolica e della tradizione. La successione apostolica identifica la tradizione, ma le è strumentale: è la tradizione del Mistero, il suo annuncio (kerigma) la sua esplicazione (didachè) che costituisce il senso della comunità ecclesiastica, come insieme ordinato di ministeri e di funzioni. Non è soltanto una verità che è consegnata nella parola, è una vita che è offerta, attraverso il sacramento. E l'una e l'altra realtà hanno per scopo di far sì che la salvezza entri nel mondo e riceva la sua ultima realizzazione nella vita del cristiano; lo spirituale, l'uomo dello Spirito Santo, vive la vita dello Spirito nella sua vita temporale.

La rivelazione è compiuta con la morte dell'ultimo apostolo: ma la sua virtualità si estende sino alla parusia. Non si possono confondere la rivelazione con lo spirito della sua approvazione, mediante lo Spirito Santo, da parte della Chiesa: tuttavia si può dire che il significato totale della rivelazione compare solo alla fine del suo corso storico. Non si può confondere la crescita della Chiesa con la crescita delle formule dogmatiche: queste sono piuttosto il segno della lotta, che il premio della vittoria, la crescita vera consiste non nella moltiplicazione delle formule, ma nell'accrescimento della comprensione del mistero, nella *epignosis* che è il compimento della fede. La dottrina della collegialità episcopale (e quella del collegio presbiterale) è esposta in termini tradizionali, che sottolineano la ragione della molteplicità delle funzioni nell'organismo vivente della carità, e infine il non senso ecclesiale di una dialettica dei poteri, che ha senso solo dove essi sono concepiti secondo lo stile del dominio. Nella luce della teologia del collegio presbiterale, l'autore illustra la teologia del collegio cardinalizio.

Il Bouyer delinea poi la figura del vescovo, quale egli la vede, che è legata sopratutto al servizio della parola e dei sacramenti: egli ritiene che il servizio diaconale dovrebbe assumere la parte maggiore nella amministrazione della Chiesa. Si potrebbe qui obiettare che ciò forse finirebbe per conferire al diacono nella Chiesa una maggiore autorità di quello che gli competa: del resto l'autore riconosce che è possibile unire l'esercizio del ministero a quello dell'amministrazione. L'autore sottolinea giustamente l'ambiguità del discorso che assegna in particolare al laicato la consacrazione del mondo: ciò sembra innalzare per un verso il laicato, ma in realtà tende a ricondurlo nei limiti di compiti meramente naturali e storici. La vita divina che il cristiano vive, nel vescovo e nel prete come nel laico, è la nuova vita teandrica che muove il mondo verso la sua consumazione e la sua pienezza. Ciò vale anche come critica di quelle teorie che sostengono il superamento della parrocchia, a beneficio

delle comunità di mestiere e di funzione. L'autore accetta il principio di comunità pilota, come le comunità monastiche, e quelle che sono sorte poi a loro modello nel tempo, sino agli istituti secolari.

Trattando dei rapporti tra Chiesa e mondo, il Bouyer sottolinea che la Chiesa è una comunità, unita non da compiti naturali, ma da una vocazione spirituale personale: essa realizza dunque il tipo di una comunità di persone, di uomini uniti proprio dalla loro dimensione spirituale, dinamica, trascendente.

Ciò dunque esclude che uno Stato cristiano sia concepibile in senso proprio. Rimane però vero che tutto è ordinato alla libertà, allo spirito e alla persona: e in questo senso la Chiesa può intervenire in ciò che appartiene alla competenza degli Stati in ragione della dimensione spirituale e del termine escatologico cui si riferisce la sua missione.

L'autore distingue la Chiesa come fidanzata del Cristo (nel momento in cui essa non è una sola cosa con lui) dal suo stato di sposa del Cristo, che appartiene alla fine della storia, così come distingue il regno di Cristo, che si compie nel tempo, dal Regno di Dio, che è oltre questo tempo e questo mondo. Il tempo del regno di Cristo è questo secolo: e in questo secolo, la Chiesa non è soltanto distinta dal Cristo, ma tende a separarsi da lui. Le nozze della Chiesa e del Verbo si compiono di là del tempo.

Qui il Bouyer esamina la teologia della indefettibilità della Chiesa e giunge a fare l'ipotesi di una *defectio* della Chiesa romana, sia del vescovo che del presbiterio. Secondo il Bouyer, se un tale caso potesse prodursi, ci sarebbero delle Chiese fedeli che dovrebbero prendere atto della decadenza di quella che sino ad allora è stata sede apostolica e, riconoscendo ad uno di essi la funzione di Pietro, gli riconosca il potere di trasferire la sede dove egli giudichi opportuno. Una *defectio* sia del vescovo di Roma che del presbiterio romano che del collegio episcopale ci sembra una ipotesi non formulabile, perché supporrebbe la interruzione nella successione petrina. L'indefettibilità della Chiesa comporta l'indefettibilità della sede romana: che un papa possa trasferire la sede è altra questione. In questo caso, sarebbe la Chiesa a compiere il trasferimento, ci sarebbe successione in un senso improprio, solo cioè mediante una interruzione ed un ristabilimento. Ci sembra discutibile che si possa dire che la Chiesa ha una tendenza ancora invicibile a separarsi da Cristo.

La Chiesa è la *communio* che si fonda sulla missione ipostatica dello Spirito Santo, che rimane la personalità creatrice della Chiesa, il soggetto ed il termine supremo della *communio*. Quando si indica la Chiesa, nel nostro tempo storico, si indica lo Spirito. Ci sembra infine che la Chiesa possa sin d'ora essere chiamata sposa di Cristo, tenendo conto del carattere della relazione: così come si può chiamarla sin d'ora corpo di Cristo, nella prospettiva delle epistole paoline della prigionia, anche se questo termine implica una unione ancora più grande di quella sponsale, indica la perfetta e compiuta comunità di vita tra lo sposo e la sposa.

Nel suo giudizio storico, l'autore è molto severo verso la Chiesa cattolica, che ritiene abbia praticamente concepito l'autorità come un *dominium*, riducendo la funzione culturale a semplice decoro cortigiano, e la predicazione a mezzo di potenza: da ciò la crisi attuale, che è la traduzione in termini consequenziari di una visione già praticamente immanentista.

La sensibilità dell'autore verso la teologia orientale lo induce ad assumere di fatto l'interpretazione che del cattolicesimo danno gli orientali separati all'interno della ecclesiologia cattolica.

L'ecumenismo dell'autore è di buona lega: qui la vicinanza alla teologia orientale ci vale le belle pagine sulla unità di cattolici e di ortodossi, che dovrebbero essere ampliate. Il « doppio rivolgimento unilaterale » delle teologie dopo lo scisma dovrebbe essere gradualmente cancellato per lasciar ricomparire una unità che l'autore ritiene non sia mai venuta meno.

L'autore ha il senso autentico del rapporto tra Chiesa e Spirito Santo: ciò lo conduce ad accentuare la dimen-

sione spirituale e soprannaturale della Chiesa, sia in polemica con gli errori recenti che con posizioni antiche. Il rapporto storico della Chiesa con il Cristo è fortemente sottolineato; lo è meno l'unità tra il Cristo e la Chiesa come dato escatologico anticipato nel tempo. L'unità tra Cristo e la Chiesa come un « unus » non è mai esposta.

Sulla base di questa visione pneumatologica della Chiesa, egli è in grado di condurre una polemica ecclesiologica a doppia direzione: contro l'autoritarismo e contro il progressismo. La tendenza della Chiesa a inserirsi nella storia e a guidare la storia non è mai riconosciuta dal Bouyer, che tendenzialmente la giudica come semplice temporalismo.

Nella forma presente, questo scritto ci sembra una ricca messe di pensieri, di alta qualità e certamente pieni di suggestione, più che un trattato teologico sulla Chiesa.

G. B. B.

MARIA PEREIRA DE QUEIROZ: « RIFORMA E RIVOLUZIONE NELLE SOCIETA' TRADIZIONALI » (Storia e etnologia dei movimenti messianici) - Traduzione di E. Moratti, edizioni Jaca Book, Milano, 1970, pp. 147.

E' uno studio dettagliato del messianismo in chiave di fenomeno sociale e presa di coscienza di conflitti temporali, politici ed economici, attraverso il fattore etico-religioso.

Il tema di fondo è sempre la speranza, il desiderio, la promessa di tempi migliori e di un mondo perfetto che verranno realizzati da un inviato divino. Altri temi tipici del messianismo sono l'elezione di un gruppo che si impegna a rispettare e a diffondere certe regole di vita, l'esistenza del gruppo in situazioni sociali di subordinazione e inferiorità, l'ispirazione a un mito, il ruolo attivo del gruppo e la responsabilità individuale di fronte alla collettività e alle trasformazioni storiche. Ma è caratteristico, soprattutto, l'orientamento verso un miglioramento della vita materiale piuttosto che verso la contemplazione o il perfezionamento dell'anima.

Il punto di partenza, quindi, è il rifiuto della società globale del tempo nella fiduciosa attesa della fine del mondo, o quanto meno dell'avvento di una nuova era.

In questo libro lo studio si articola partendo dalla manifestazione del fenomeno nelle religioni primitive e in quella ebraica, per arrivare, attraverso il Medioevo, fino ai giorni nostri. Il gruppo messianico è sempre formato da un leader, o profeta, circondato da un numero ristretto di discepoli che fungono da intermediari, e infine dalla massa dei fedeli che costituiscono la congregazione. Il « messia » con le sue azioni straordinarie dimostra, nella sua cerchia almeno, di essere un inviato divino, e « si sovrappone a tutta la gerarchia e a tutta la struttura sociale esistente, di cui annuncia e prepara il rivolgimento » (p. 223).

I movimenti messianici sono stati ben più numerosi di quanto il profano si immagini e tuttora si possono trovare in attività sia nelle società primitive che nelle società civilizzate. A questo riguardo, la parte del libro forse storicamente più interessante è quella che mette a confronto analogico il messianismo presente nella società medieva'e europea con gli attuali gruppi messianici brasiliani, zulù, pawnee (fra i pellirosse americani), canaques, guaranì e delle società contadine in zone culturalmente depresse. Sotto questo aspetto, lo studio di Pereira de Queiroz compendia i saggi e le monografie di Max Weber, Eric W. Hobsbawm, Norman Cohn, K. L. Burridge, Peter Worsley, A. J. F. Koebben e Guglielmo Guariglia.

Sociologicamente, agli occhi degli adepti, la comunità è la concretizzazione del regno divino che deve estendersi su tutta la terra. Questa azione viene sostenuta con fanatismo; e pur assu-

mendo una tonalità diversa secondo la situazione sociale in cui trova origine, si traduce, in pratica, in un movimento sovversivo.

E' uno dei casi tipici in cui la religione si rivela strumento positivo, assumendo la funzione di promuovere una trasformazione che riguarda tutti i settori sociali. Da notare che l'apparizione di questi movimenti coincide quasi sempre con momenti di crisi o di transizione e che essi si inseriscono automaticamente nel meccanismo propulsore riformistico o rivoluzionario. In questo sono di per sé essenzialmente contraddittori perché, per quanto siano tendenzialmente conservatori nelle premesse e negli intenti, cercano di costruire una società perfetta, obiettivo che non è possibile raggiungere senza scavalcare e superare radicalmente il modello sociale tradizionale. Si tratta pertanto di movimenti intermediari fra il dinamismo ciclico e il dinamismo evolutivo.

E' sintomatico che esplicata la loro funzione nel momento particolare i gruppi messianici si sciolgano, sia per la scomparsa del capo, sia per l'impossibilità di ottenere risultati positivi a lunga scadenza neppure nell'ambito ristretto della comunità, sia perché le profezie catastrofiche non si avverano mai alle date fissate.

F. G.

MYRRA LOT BORODINE: « LA DEIFICATION DE L'HOMME » - Introduction de J. Daniélou, éditions du Cerf, Paris 1970, pp. 290.

Si tratta di una raccolta di tre articoli scritti nel 1932, nel 1939 e nel 1950. Essi rappresentano un frutto dell'emigrazione politica e religiosa russa in Francia: concepiti come un'esposizione parallela ed un confronto della teologia occidentale e di quella orientale circa l'antropologia, erano destinati a suscitare un'influenza provocatrice, di cui il cardinale Daniélou rende testimonianza.

Nonostante la letteratura ortodossa russa in lingue occidentali si faccia sempre più numerosa, gli articoli della Lot-Borodin mantengono ancora un'efficacia ed un vigore che il tempo e le nuove esposizioni non hanno attenuato. Diversamente dal Lossky, un'altro esponente dell'emigrazione russa che ha portato innanzi il paragone tra le due teologie, la Lot-Borodin fa buona accoglienza alla sofiologia russa, in particolare al suo maggior esponente: il Bulgakov. Ne accetta la definizione dell'uomo come « ipotesi terrestre di Dio » (p. 43).

Gli scritti della Lot-Borondin hanno un carattere apologetico della antropologia e della mistica orientale per rispetto a quelle occidentali. L'aver dato un grande risalto all'uomo come immagine di Dio, e quindi alla dimensione divina (nel senso della partecipazione) dello spirito umano, prescindendo dalla grazia di Dio, rappresenta un punto di forza della teologia orientale per rispetto a quella occidentale. La teologia occidentale ha finito per ridurre l'immagine di Dio nell'uomo alla razionalità umana. Agostino nel « De Trinitate », descrive l'immagine come l'unità delle tre facoltà intellettuali dell'uomo. Tuttavia l'idea della ineffabilità dell'immagine (e dunque del suo carattere divino) non è propria di tutta la teologia orientale. Giovanni Damasceno espone una teologia della immagine del tutto simile e quella occidentale. E in questo egli è l'eco di tutta una tradizione orientale (cfr. P. Trembelas: « Dogmatique de l'Eglise orthodoxe catholique », vol. I, p. 552 ss, Chevetogne 1966).

La Lot-Borodin tende a ridurre la teologia orientale alla teologia mistica e a vederla soprattutto come un'iniziazione alla vita spirituale: sarebbe perciò più proprio paragonarla alla teologia mistica occidentale che alla teologia delle scuole. E' in realtà la storia del pensiero dei mistici e non dei teologi quello che la Lot-Borodin descrive: il

saggio principale è dedicato alla contemplazione e alla *théosis*. Troviamo da sottolineare qualche vantaggio della teologia e della mistica d'occidente. La teologia della grazia agostiniana ha reso diffidenti in occidente g.i stessi monaci verso il valore delle opere: così il sentimento e l'invocazione, l'attesa e il desiderio, hanno avuto, in occidente, la meglio sull'ascetismo monastico. Già nella regola benedettina esso è interiorizzato e ricondotto alla obbedienza: il che è profondamente omogeneo alla sintesi agostiniana. L'ascesi orientale vede nella spiritualizzazione dei sensi mediante l'ascetismo un elemento nel cammino della *théosis:* non nega certamente il dono di Dio, tuttavia ne sottolinea molto di meno il ruolo nella santificazione. La vita attiva in occidente non è vista come direttamente capace a produrre una omogeneizzazione del corpo all'ordine divino: è vista prima come un frutto della grazia che come una sua condizione.

In Simeone il nuovo teologo il limite ascetico è singolarmente assente: tutto è posto sotto la luce dei carismi, dello Spirito Santo. Sotto questo aspetto, Simeone è veramente una figura universale. La Lot-Borodin nota il contrasto tra Simeone e l'esichiasmo, «che si avvicina allo yoga». Inoltre, pur sottolineando l'importanza di Palamas, non fa cenno alla sua distinzione tra essenza e energie in Dio, e alla riconduzione alle energie di ogni comunicazione del divino all'umano. Si limita ad osservare come egli abbia sostenuto l'identità di energia increata e di grazia: il che, evidentemente, è soltanto una parte del pensiero del teologo bizantino. Il metodo seguito dalla Lot-Borodin non è propriamente storico; è invece un'interpretazione della teologia della divinizzazione nei padri e soprattutto degli scrittori spirituali greci, che ha il valore e la forma del pensiero personale.

Un teologo occidentale, nonostante la critica del'e posizioni agostiniane e la non valorizzazione dei dati positivi di esse, nonostante la non-sottolineatura di dati propri della tradizione occidentale che sono presenti senza essere riconosciuti (ad esempio, la visione beatifica come visione dell'essenza di Dio) vi troverà moltissimo di accettabile immediatamente, senza avvertire il peso della divisione ecclesiastica tra oriente e occidente.

G. B. B.

JOACHIM JEREMIAS: « LES PAROLES INCONNUES DE JESUS » - Traduction di R. Henning, editions du Cerf, Paris 1970, pp. 119.

L'autore ha ricercato negli apocrifi, nei padri della Chiesa, nei testi liturgici, negli scritti gnostici, nel Talmud e in Al Ghazali, le « parole del Signore » non trasmesseci dagli autori canonici. Egli raccoglie in nove categorie le parole attribuite da fonti extra evangeliche a Gesù: invenzioni tendenziose, modificazioni tendenziose, invenzioni leggendarie, attribuzioni erronee, false attribuzioni deliberate (ad esempio parole veterotestamentarie attribuite a Gesù, sotto l'influenza dell'idea che il Cristo preesistente aveva parlato per bocca dei profeti e dei salmisti), alterazioni di parole evangeliche, trasformazioni di racconti evangelici in parole di Gesù e, infine, semplici artifici di composizione. Restano ventuno *agrafa* che l'autore giudica autentici. Essi vengono classificati come racconti che riguardano Gesù, come parole apocalittiche e come regole per la comunità. Dall'Evangelo dei Nazarei, Jeremias estrae un testo che costituisce un'aggiunta all'episodio del giovane ricco: « Come puoi tu dire: ho compiuto la legge e i profeti? E' scritto nella legge: amerai il tuo prossimo come te stesso. Ed ecco che un gran numero di tuoi fratelli, figli di Abramo, sono coperti di stracci sordidi e muoiono di fame, mentre la tua casa rigur-

gita di beni: e non ne esce nulla per essil ».

Lo Jeremias ritiene che l'aspetto compiuto e coerente del racconto e il suo tono vigoroso escludano che ci troviamo di fronte ad una semplice amplificazione di Matteo XIX, 16. Un altro testo, il più ampio, tra quelli giudicati autentici dallo Jeremias è il P. Ox. 840, scoperto nel 1905, derivato da un manoscritto degli Evangeli.

Esso racconta di una controversia di Gesù con un sacerdote circa la purità. Giudicato inautentico al tempo del suo rinvenimento, è valutato qui in senso diverso. Il sacerdote Levi è chiamato sommo sacerdote: e non era noto un sommo sacerdote di tal nome: ma ora sappiamo che questo termine era riferito anche ai sacerdoti che svolgevano importanti funzioni. Lo Jeremias ritiene che l'unica obiezione consistente circa l'autenticità del *loghion* sia il termine « noi », applicato unitariamente a Gesù e ai discepoli: « Noi siamo lavati nell'acqua viva e pura », dice Gesù al sacerdote che gli imputa di non essersi lavate le mani e i piedi prima di salire al tempio. Jeremias ritiene che la parola significhi la comune appartenenza di Gesù e dei discepoli al tempo della salvezza.

L'autore considera autentico un *loghion* raccolto dal codice D a seguito del racconto delle spighe schiacciate in giorno di sabato (Luca VI, 5): « Io stesso giorno, vide un uomo che svolgeva un lavoro il giorno di sabato. Gli disse: uomo, se tu sai quel che fai, sei felice: ma se non lo sai, tu sei maledetto e trasgressore della legge ». Il *loghion* non insegna a disprezzare il sabato in nome di una più alta conoscenza: ma a stabilire invece che il sabato deve essere osservato, salvo che non entri in contrasto con un più alto comando, quello dell'amore, in cui consiste la legge. Esso invece mostrerebbe la serietà con cui Gesù considerava il sabato e metterebbe in valore il suo atteggiamento non eversivo della Legge.

Un altro *loghion* (« colui che è vicino al fuoco, chi è lontano da me è lontano dal Regno ») è attestato per l'area egiziana dal vangelo di Tommaso (ed è citato da Origene e da Didimo) e per l'area siriaca da una versione armena di un'opera siriaca, attribuita a Efrem (anteriore al 430). Lo Jeremias ritiene che il procedimento per antitesi possa essere considerato proprio del modo di esprimersi di Gesù. Esso significherebbe il rapporto croce-gloria. Chi accetta Gesù passa per il fuoco: ma chi lo respinge è lontano dal Regno.

Qualche *loghion*, accettato dallo Jeremias, si riferisce alla vita dei discepoli: così quello raccolto da Gerolamo dal vangelo degli Ebrei: « Non siate mai lieti, se non quando guarderete il vostro fratello con carità ». Il papiro d'Ossirinco 1224 aggiunge al precetto di pregare per i nemici (Matteo V, 44): « chi si tiene lontano oggi da voi, sarà domani vostro fratello ». Anche qui il parallelismo antitetico è usato dall'autore come argomento d'autenticità, insieme alla corrispondenza di questo *loghion* alla dottrina di Gesù. Clemente Alessandrino, Origene e Ambrogio citano questo *loghion*: « domandate le cose grandi e Dio vi darà le cose piccole ». Il chiedere il Regno significa avere le cose piccole in aggiunta. Lo Jeremias ritiene che il testo sia autonomo e non sia una rielaborazione di Matteo VI, 33 (Luca XII, 31). Oltre all'argomento dell'antitesi, egli vede una corrispondenza con il Padre nostro.

Lo Jeremias ritiene autentico anche il Papiro Ossirinco 1, che appartiene a un manoscritto greco del vangelo di Tommaso: «Gesù disse: dove sono due, essi non sono senza Dio. E dove c'è uno solo, io dico: sono presso di lui. Solleva la pietra e là mi troverai, spacca il legno ed io sono là». Ciò significa, nella interpretazione dello Jeremias, la presenza di Gesù nel lavoro più duro: quello del costruttore e quello del boscaiolo.

Il *loghion* più singolarmente trasmesso è quello tramandatoci da una iscrizione araba, scoperta nelle rovine della città di Fathpur Sikri nell'India settentrionale: « Gesù — la pace sia con lui — ha detto: il mondo è un ponte, passaci sopra ma senza stabilirci la tua abitazione ». Si può seguire la catena di trasmissione di questo *loghion* ne-

gli autori musulmani sino al secolo VII. Ma l'evangelo copto di Tommaso ci conduce a un'epoca ancora più antica. La forma del *loghion* qui è semplicissima: « siate dei viandanti ». Questa espressione traduce la convinzione dell'autore della lettera agli Ebrei: « Noi non abbiamo qui una città permanente, ne attendiamo una futura ».

Lo Jeremias conclude che la tradizione extra evangelica delle parole di Gesù rivela, oggi, un peso maggiore di quello che non le fosse riconosciuto in passato, anche se è particolarmente da lamentarsi la perdita degli evangeli giudeocristiani. Allo stato attuale, « il vero valore della tradizione extra-evangelica consiste nel mettere in luce il valore unico dei nostri quattro vangeli » (p. 119).

G. B. B.

YVES CONGAR: « L'EGLISE UNE, SAINTE, CATHOLIQUE, APOSTOLIQUE » - Editions du Cerf, Paris 1970, pp. 282.

Il volume del Congar comprende anche articoli pubblicati nel 1964, nel 1965 e nel 1966. La prefazione ci informa che l'altra parte del testo risale agli anni 1963-65. L'intera opera è stata rivista nell'inverno 1969-70.

Il libro non sembra essere concepito dal medesimo punto di vista: esso risente probabilmente di una certa tensione tra i criteri di scrittura e quelli di revisione.

Il padre Congar non riconosce le quattro proprietà della Chiesa come delle note, cioè come dei segni esteriori di credibilità. Nel capitolo finale, egli ritiene che solo un' « agiofania », un'esperienza di tipo mistico possa rivelare la Chiesa: « Il s'agit d'offrir une perception de l'ordre du Royaume de Dieu qui existe dans l'Eglise. Il s'agit d'un dévoilement, d'une experience spirituelle. C'est l'Eglise comme hagiophanie » (p. 266).

Le quattro note possono in questo senso venire interpretate come proprietà della Chiesa, non attingibili di per sé all'esperienza profana: le proprietà possono essere considerate solo a partire dall'essenza. Non vi è dubbio che una tale esposizione dei quattro attributi ecclesiali sia possibile e che essi risultino da una diversa evidenza quando sono considerati nella luce della fede piuttosto che quando essi vengono esposti come criteri di riconoscibilità storica della Chiesa. E' tuttavia possibile rinunciare del tutto a questo piano? Sin dal secondo secolo, ci si è posti il problema dei criteri di riconoscimento della vera Chiesa e si sono elaborati dei criteri di tipo storico e non di tipo mistico. Se le quattro note sono espressione delle *dotes Ecclesiae,* possono però essere anche dei criteri di manifestazione storica e razionale della Chiesa; in breve, dei criteri di riconoscimento della Chiesa quali la teologia li può elaborare ed offrire come termini di incontro e di dialogo, soprattutto a colui che cerca di vivere nella continuità con Cristo e non ha trovato come.

Il rischio è di uscire da criteri oggettivi per rivolgersi invece a criteri di carattere esclusivamente interiore e personale. Il modo di riconoscimento della Chiesa che Congar offre ricorda un po' il criterio di riconoscimento dell'ispirazione divina elaborata dai calvinisti, cioè dagli effetti spirituali.

Il quadro ultimo in cui gli scritti anteriori sono stati posti è problematico, e discutibile è la riduzione dell'apologetica delle note ad artificio scolastico « apte à fabriquer des étudiants confessionellement tres surs et capables de bien repondre aux examens » (p. 265) ma incapace di convertire (Congar dimentica che la conversione di Newman avvenne anche in ragione di un'apologetica delle note, in particolare della nota di unità e di quella di cattolicità). Gli scritti stessi sono però spesso pie-

namente convincenti: citiamo in particolare il capitolo sulla santità della Chiesa, sulla sua unità, e sul primato di Pietro.

L'intenzione ecumenica è sensibile nella redazione del testo. Le chiese separate vengono viste come mezzi di preparazione della seconda venuta, analogamente a come la pietà pagana e la filosofia pagana prepararono la prima. Considerate come termini da risolversi in una futura pienezza ecclesiale, le chiese separate non dovrebbero fare difficoltà al riconoscimento dell'unicità della Chiesa, contenuta formalmente anche nell'*Unitatis redintegratio*.

Segnaliamo anche le pagine sulla *communio*. Il Congar critica la concezione eucaristica dell'ecclesiologia, elaborata in particolare da Afanassief, e ricerca le testimonianze della tradizione sulla Chiesa come popolo di Dio universale. Qui egli insiste sullo Spirito Santo quale fondamento e quale operatore della *communio*. Lo Spirito Santo è il principio della vita sacramentale, il realizzatore dell'eucarestia. I sacramenti sono nella Chiesa, l'eucarestia è nella Chiesa, e non viceversa, anche se nell'antica terminologia il *corpus mysticum* (l'eucarestia) era il principio del *corpus verum* cioè della Chiesa. Ma ciò significa che l'eucarestia fa crescere la Chiesa, la nutre, ma non la genera. La nota dell'unità, nel senso forte di unicità, è così francamente riconosciuta (p. 79).

A pagina 208, il Congar scrive che la successione apostolica è costituita, come apostolicità formale, dalla conservazione della dottrina trasmessa dagli apostoli. Se consideriamo l'apostolicità come una proprietà della Chiesa piuttosto che come una nota, certo si deve riconoscere che l'unità dottrinale con gli apostoli è inclusa nel fondamento stesso dell'identità ecclesiale. Ma se l'apostolicità è considerata come nota, allora viene in primo luogo la successione degli apostoli per via sacramentale. Ciò determina in primo luogo l'identità della Chiesa, ed è qui che l'apostolicità trova il suo completamento nella romanità, intesa come la forma concreta di continuazione dell'ufficio di Pietro. Più esattamente, all'inverso del Congar, scriveva il Ratzinger che la successione apostolica è la forma dell'apostolicità, e la tradizione apostolica ne è il contenuto.

G. B. B.

ALBERTO DI GIOVANNI: « ELEVAZIONE ED AMORE NELLA POESIA DI DANTE » - Edizioni Abete, Roma 1967, pp. 530.

Questo studio giunge quanto mai opportuno in tempi di crisi dei valori e di decadimento soprattutto morale. L'amore umano è degradato. Esula dai rapporti internazionali la mutua stima e reciproca fiducia, tra i membri di una medesima nazione imperversa l'egoismo e l'odio di classe e nella vita individuale e familiare il termine « amore » è divenuto per molti sinonimo di libidine e sensualità.

Il libro comincia con la dichiarazione dell'Alighieri: « I' mi son un, che quando / amor mi spira noto, e a quel modo / ch'è ditta dentro vo significando ». Pertanto spiega la sensibilità e il candore dell'animo del poeta, che ancora novenne è attratto dalla bellezza della coetanea Bice Portinari; e in un approfondito commento storico-letterario illustra l'intensificarsi dell'amore di Dante per Beatrice (la Bice), e il poetico suo esprimersi che dall'imitazione di Guittone nelle prime « Rime » passa a raggiungere, nella « Divina Commedia », i supremi fastigi di poeta sommo, filosofo e credente.

Nel capitolo primo introduttivo il Di Giovanni nota come, a proposito della poesia e concezione d'amore dei Provenzali, resti ormai assodato che,

senza un riferimento continuo alla spiritualità cristiana e alla cultura mediolatina, tutta la poesia dei « trovatori » rimarrebbe incomprensibile (p. 38). Tuttavia è innegabile che la concezione « cortese » dell'amore, oltre a molti aspetti che risentono del cristianesimo, altri ne presenta con quelli in chiara opposizione (p. 41). Sicché lo ideale d'amor cortese è una elevazione del costume, ma di tipo mondano: un cercare la perfezione e il valore non morali ma estetici, un esaltare virtù non etiche ma « cortesi », così nella dama come nel suo cavaliere (p. 46). Con Guittone d'Arezzo, però, la poesia amorosa da cortese si trasforma in morale e religiosa: e Guinizelli, Cavalcanti, Dante partirono da lui per idealmente continuarlo e superarlo.

Da questo sfondo storico, interessante e davvero suggestivo, s'inizia e prende consistenza la diligente e minuziosa disamina: delle « Rime » fino alla « Vita Nôva », della prosa della « Vita Nova » e delle « Rime » dopo la « Vita Nova » (parte I); del « Convivio » e delle altre opere minori, inclusa la « Monarchia » (parte II); e della « Divina Commedia » (parte III). Tutte le opere sono così passate al vaglio; e in un cumulo di osservazioni e di appropriate elucubrazioni ci sia consentito di cogliere ciò che più emerge, e precisamente la elevata concezione di amore che fece vibrare lo spirito tutto dell'Alighieri.

Conosciamo i tenui avvenimenti esterni del suo amore, iniziatosi mentr'era fanciullo ancora novenne, e riacesosi per un saluto della Bice quando egli aveva già compiuto diciotto anni. La morte della giovane gentildonna « che pria d'amor gli scaldò il petto », avvenuta nel 1290, l'indusse a tornare su ciò che l'aveva ispirato a cantare, e sulle proprie poesie. Da questa rilettura interpretativa, e perciò idealizzante e trasfigurante, della propria storia sentimentale nacque la « Vita Nova », ove il poeta — distaccandosi sia dal Cavalcanti e sia dal Guinizelli — mostra sempre più chiaramente quanto il fisico sia significativo del morale, quando cioè la bellezza anche corporea, tutta dominata dallo spirito, sia spiritualizzata e spiritualizzante; e come il valore della donna-angelo sia insieme celeste, oltre che terrestre. La donna, così, diviene in Beatrice qualcosa di talmente elevato ed elevante, da costituire l'oggetto disinteressato dei propri pensieri e della « loda », al di fuori di ogni ricerca sensibile. Dante, amandola, aveva amato un tramite gentile che non lo fermava in sé, ma lo elevava al di sopra di sé portandolo a Dio (p. 447 ss.).

Nel « Convivio » l'amore, connaturale ad ogni essere, ci vien presentato come causa di perfezione e di vita. L'Alighieri propone il testo di quattordici sue canzoni per « dottrina dare » a chi sa meno di lui, perché possano adempiere ai propri uffici sociali, sia politici che familiari. Perché nella canzone LXXXI egli disse: « Amore ragionare ne la mente », « per dare ad intendere che questo amore era quello che in quella nobilissima natura nasce, cioè di propria bontade, la quale è madre e conservatrice de l'altre grandezze ».

Nella « Divina Commedia » confluisce tutto il mondo interiore di Dante, uomo, sapiente ed insieme artista. Il poema è una visione, la visione universale dell'uomo e dell'umanità, di sempre e d'allora. Dante vi vede e vi canta se stesso, peccatore che dalla selva del vizio lentamente riemerge, purificandosene attraverso il suo viaggio ultraterreno, ed assurge così a tipo e figura della stessa umanità peccatrice. Nel quadro d'un viaggio ultraterreno, terrificante e meraviglioso, Dante attraversati inferno e purgatorio, al vertice cioè della sua purificazione, ritrova nel paradiso terrestre, luogo della perduta prima felicità umana, Beatrice e definitivamente comprende l'essenziale mediazione di colei che era stata per lui, nella realtà, ciò che il suo nome di « beatrice » indicava sin dall'inizio. Sua « beatrice » per la felicità terrena, Beatrice lo è anche in vista della beatitudine del cielo, ove il suo Dante sarà con lei « sanza fine cive / di quella Roma città celeste onde Cristo è romano ».

Beatrice infatti, « quel sole che pria gli scaldò il petto », è adesso la sua « dolce guida e cara » su su, di cielo in cielo, fino al trono di Dio. E Beatrice, santa personale e particolare, è inviata al suo fedele da Maria, tramite Lucia. Maria, quale mediatrice di grazie, muove Lucia « nimica di ciascun crudele », la quale a sua volta così interpella la protettrice di Dante: « Beatrice, loda di Dio vera, / ché non soccorri quei che t'amò tanto, / ch'uscì per te de la volgare schiera? ».

Beatrice, « Donna » non « pura femmina », fin dal suo primo incontrarla Dante uomo e artista ha cominciato a scoprire in lei cosa sia l'amore « umano », e come in esso si riveli all'uomo l'amare stesso: ogni amore, sino all'Amore che è Dio. Dante — osserva argutamente Maritain — non idealizzò mai l'amore carnale, di cui capì egli pure le astuzie, e non dimenticò mai che qualunque male può « colorirsi come vuole amore »... Mentre il suo amore per Dio suo Salvatore... tra sfigura la donna che un tempo aveva desiderato, il suo amore per questa donna trasfigurata è il mezzo attraverso il quale l'amore divino penetra nel centro creativo della sua poesia. L'intera « Commedia » fu scritta per portare testimonianza della purificazione d'amore nel cuore di un uomo ».

Ma nelle opere di Dante, come nella concisa, profonda e chiara esposizione dell'autore vi è di più. Dio, il « primo Essere », la « prima Volontà » e il « primo Amore » è « Bene / che non ha fine, e sé con sé misura » (Paradiso XIX, 50 s.). « O luce eterna — esclama il poeta — che sola in te sidi / sola t'intendi, e da te intellette / e intendente te ami e arridi! ». E, fissando il suo occhio d'aquila « nell'abisso / dell'etterno consiglio ... » (Paradiso VII, 94 s.) egli ha modo di scandagliare nuove profondità metafisiche che circoscrivono l'infinita differenza del nostro amare da Dio-Amore. Poiché infinita è la dissimilitudine, nell'analogia, che intercorre tra il nostro amore che « trova » il suo amato e gli vuol bene e l'Amore che amando crea. Anche dell'Amore divino, come delle altre sue perfezioni, si verifico l'esemplarità incommensurabile da parte di Dio. Tutte le creature, dalle più umili a quelle angeliche non sono che l'amorosa eterna realizzazione, imitazione cioè e partecipazione, del Verbo divino. E la divina Bontà, partecipata e diffusa nei beni creati, è « la gloria di Colui che tutto muove » (Paradiso I, 1).

F. S.

RENÉ COSTE: « VANGELO E POLITICA » - Traduzione di M. Ronzoni, edizioni Dehoniane, Bologna 1970, pp. 316.

Il libro, uscito a Parigi nel 1968, affronta una problematica senz'altro tra le più discusse ed interessanti che, pur affondando i suoi temi in secoli di storia ed in ricchezza di soluzioni prima apportate, ha trovato larga eco specie in questi anni del dopo-concilio, dove accanto all'interesse per il suo studio ci pare sia prevalsa soprattutto la fretta di alcune sue soluzioni arbitrarie e motivate solo con la superficie dei testi conciliari. L'autore propone un riesame della questione per il mondo d'oggi e ribadisce alcuni preziosi rapporti tra la ricchezza degli insegnamenti evangelici e le aspirazioni a cui tendono gli sforzi dell'umanità di oggi.

Tra le molte argomentazioni di cui il libro si nutre, ci soffermeremo su alcune delle più significative, le quali mettono in luce la serietà scrupolosa del metodo usato dal Coste per analizzare i problemi e proporre soluzioni.

Intanto una descrizione del comportamento di Gesù di fronte al problema politico così come appare dai Vangeli. Pur essendo impellente sulla Palestina di allora tale problema, reso

gravoso dalla dominazione romana, non troviamo nel Salvatore alcun accenno, alcun suggerimento, né ruolo da Lui esercitato in ordine a queste cose; anzi l'insistenza con cui i contemporanei, travisando l'autentico significato del suo messaggio, speravano e chiedevano un ruolo politico di liberatore, diventa per il Cristo una autentica tentazione, di fronte alla quale non esita a fuggire. Per il nostro autore il racconto evangelico delle tentazioni rappresenta proprio una incarnazione di questo equivoco ed una proposta estremamente allettante; era il potere, il dominio politico che Satana gli offriva su « tutti i regni della terra » ad un prezzo però che snaturava sia la sua persona sia il suo messaggio.

Interessa poi molto vedere come il Coste descrive l'atteggiamento assunto dal Cristo quando si trovò nei confronti del potere secondo le forme in cui esso si esprimeva: il Sinedrio, Erode e Pilato, ed è nei riguardi di quest'ultimo che viene suggerita una diversa interpretazione esegetica della celebre risposta data da Gesù al procuratore romano in Gv. 19, 11, che per l'autore del libro non implica «l'affermazione del principio che il potere politico viene da Dio, come è detto in Rom. 13, 1 ss. » ma che « secondo il contesto, essa significa semplicemente questo: "Procuratore, è per volontà del Padre mio che io mi trovo attualmente in tuo potere" » (pp. 41-42).

Una sola volta, messo alle strette dalla malizia, particolarmente acuta in quel contesto, dei suoi avversari che gli chiesero la sua opinione sul tributo, si pronunciò a riguardo del nostro problema riconoscendo i diritti di Cesare, non però isolati o facenti parti completamente a sé, ma accanto, anzi in misura subordinata, ai diritti di Dio, dalla cui volontà in vero tutto sussiste.

E' poi interessante vedere come proprio dal Vangelo, dalle parole di Gesù, anche se proferite per altri scopi, si possano trarre preziosi e vantaggiosi suggerimenti i quali guidino il cristiano mentre svolge attività politica nella concretezza delle varie situazioni; mettendo in ispicie l'accento sull'esempio del serpente e della colomba da cui scaturisce una virtù fondamentale, la prudenza.

La necessità sempre presente di dar forma concreta all'esigenza della carità richiede oggi, per una azione almeno sensibilmente consistente in questo campo, la mediazione della politica, perché se è pur vero che alcune situazioni e casi isolati si possono risolvere unicamente con l'opera del singolo, per il problema nella sua complessità e portata addirittura internazionale, occorre inserire tale opera nel tessuto politico per renderla strumentalmente più significativa e dare ad essa almeno la possibilità di una portata uguale a quella posseduta dal problema da risolvere, anche se questo mai rende leciti tutti i mezzi, e sono in ogni caso da escludere quelli intrinsecamente cattivi « per quanto sacra sia la causa che si difende », poiché « per una comunità politica è meglio perdere la vita che non le sue ragioni di vivere » (p. 139).

Sono toccati i problemi della derivazione divina del potere ai governanti e dell'obbedienza dei cittadini, dell'amor di patria, della collaborazione internazionale e della pace; è toccato il problema della non violenza, sul quale ultimo riteniamo opportuno soffermarci un poco più a lungo, per mettere in luce la scrupolosa serietà e completezza che il Coste dimostra di avere nell'affrontarlo e nell'indicare sue soluzioni, che senz'altro si stacca da certa superficialità d'uso che non è raro a volte riscontrare.

Pur riconoscendo nella non violenza il vero metodo per attuare una politica di amore, il nostro autore mette in luce che la sua adozione assoluta ed incondizionata è riferibile piuttosto ad una vocazione speciale personale che non alla necessità incontrovertibile da cui non si possa mai venir meno se non sotto pena di rinunciare ai valori del cristianesimo.

Nella Scrittura non troviamo la condanna del diritto del potere politico di ricorrere alla forza per impedire o arrestare l'azione delittuosa », ma

anzi la sua ineccepibile ammissione (Rom. XII, 1-7; 1.a Pt. II, 13-14). Ai soldati che interloquirono con il Battista, questi non prescrisse « di rinunciare al loro mestiere »; ne si può supporre che al centurione Cornelio di cui narrano gli Atti degli Apostoli « sia stato imposto, prima o dopo il battesimo, di abbandonare le armi » (p. 205).

E' toccata a questo proposito la particolare gravità di due situazioni, una ormai tradizionale nel dibattito della teologia su queste questioni: uno Stato libero ingiustamente invaso da un altro, ed un'altra relativamente recente come la situazione di miseria di alcuni popoli sottosviluppati sotto la tirannia di pochi uomini.

Nella gravità estrema di talune circostanze può risultare non applicabile il metodo incondizionatamente non violento. Ma questo non consente di affrettare le conclusioni come a volte si sente anche fare.

Intanto occorre un'opera la quale prevenga il dramma di certe situazioni ormai precipitate, opera questa a cui non seppero far fronte le grandi democrazie le quali prima del 1939 — allora era troppo tardi — « avrebbero potuto creare pacificamente delle condizioni che avrebbero reso impossibile la nascita o almeno il trionfo del nazismo ». Anche poi in una situazione già di crisi internazionale occorre non perdere la testa e non lasciarsi prendere dal panico (p. 215). Da ultimo quando anche si ricorra alla violenza non si dovrà dimenticare l'assurdità della situazione di peccato in cui ci si trova ad agire, nella quale, ben lontano dal credere che tutto sia lecito, dovrà essere colta ogni occasione per attuare opere che, anche allora riescano a far trasparire l'amore di Cristo il quale sempre ci ispira.

Ricordiamo ancora il capitolo dedicato ad una politica sociale ed economica di solidarietà, gli insegnamenti che al problema derivano dall'Antico Testamento e la questione, pure toccata, della legittimità del pluralismo delle politiche impregnate tutte di spirito evangelico.

L. P.

RUGGERO ORFEI: « MARXISMO E UMANESIMO » - Coines edizioni, Roma 1970.

Il fine che il saggio dell'Orfei si propone è quello di rintracciare ed individuare attraverso un'analisi del pensiero marxista nelle diverse formulazioni che ha trovato nel tempo (da Marx stesso attraverso Lenin sino alle interpretazioni minori e più recenti, Lombardo Radice, Lelio Basso, eccetera) le possibilità effettive di una sua conciliazione con l'umanesimo.

Da tale impostazione scaturisce ovviamente una interessante disamina del contributo dei diversi pensatori marxisti che, per necessità di cose, risulta frammentaria, come l'autore stesso riconosce: « La mancanza di sistematicità è il dato che balza anche agli occhi più sprovveduti » (p. 44). Se, tuttavia, la frammentarietà è lo scotto che senza possibilità di equivoci un lavoro così impostato deve pagare, ciò non vuol certo dire che esso debba mancare di una impostazione unitaria. Fin dal principio infatti l'Orfei, ponendosi la domanda « si può per questo parlare di umanesimo marxista? », risolve il dilemma in maniera ben netta: « Dando per scontata l'equivocità del termine, accettando l'aggettivo che specifica una matrice, certamente si può (p. 36). « Ciò che presenta quindi il massimo interesse è cercare di vedere come e perché si possa ».

Il momento di valore indiscutibile, rivoluzionario ed incontrovertibile del pensiero di Marx è, a giudizio dell'autore, « la sua intuizione del valore del lavoro, la sua forza redentiva » ed in tale senso difatti si inquadra la prospettiva in cui pone la sua ricerca. In questo quadro appunto di rivalutazione del lavoro e di affermazione di una sua spiritualità, in quanto attività umana, l'Orfei fa giustizia in primo luogo delle concezioni che tendono ad immedesimare ed esorcire l'umanesimo nell'omonimo fenomeno letterario, in

secondo luogo di quelle gerarchizzazioni delle attività umane che tendono a vedere nell'attività materiale un qualcosa di inferiore e subordinato all'altra attività intellettuale considerata come qualitativamente superiore. Tale precisazione giunge effettivamente a proposito colpendo in pieno una indebita gerarchizzazione, effettivamente insostenibile, basata su giudizi di valori propri chiaramente di una concezione di elitismo borghese.

Risulta invece molto più discutibile la rinuncia ad una differenziazione degli atti umani in base al loro valore spirituale interiore come rapporto uomo-Dio che sembra costituire l'ulteriore estensione dell'impostazione. L'autore vuole pertanto riscoprire la validità e la spiritualità del lavoro scindendolo dal suo momento utilitaristico individuale e portandolo ad una piena presa di coscienza di sé. Con la fine della sua alienazione esso, infatti, ritroverebbe tutta la sua dimensione sociale ed altruistica.

Classica tesi di Marx di indubbia suggestione. Sfugge tuttavia in tale tesi, soprattutto nella prospettiva di una sua utilizzazione cristiana, il fatto, da non sottovalutare, che non basta la socialità di una determinata attività umana per redimerla completamente. L'esempio della società opulenta e delle società scandinave è molto eloquente a questo proposito. Il discorso comunque che sta a sottofondo di tutto lo sviluppo del lavoro è quello di un marxismo che non ha ancora completamente esplicato tutte le sue possibilità: «Il marxismo come episodio culturale è concluso, mentre il rivoluzionamento del pensiero e della prassi, operato da Marx, è ancora in atto e non ha fruttificato come doveva; malgrado i marxisti, ormai che Marx è entrato nella circolazione sanguigna della cultura, cominciano i veri problemi». Tale ipotesi peraltro sembra non tener conto del fatto che tutti i fenomeni che si sono realizzati storicamente, ispirandosi al pensiero marxista, anche i più differenti, dalla socialdemocrazia al titoismo fino al maoismo, presentano tratti comuni che fanno apparire come una forma di gratuito ottimismo l'idea che dal medesimo pensiero possa scaturire qualcosa di completamente nuovo.

L'analisi marxista ebbe infatti, senza dubbio, il merito di denunciare le contraddizioni e le abberrazioni del primo capitalismo, ciò tuttavia non implica che essa debba essere l'unica via possibile e valida per qualsivoglia impostazione o ipotesi politica protesa verso il futuro.

La liberazione dell'uomo può mai essere ridotta a un processo di tipo naturale, o all'immagine meccanicistica di esso? E, d'altro lato, senza la rivelazione cristiana e senza la relazione umano-divina che essa esprime, ha un senso realistico e un'intellettuale coerenza il riconoscimento della persona dell'uomo come più grande del mondo e come fine di esso?

Questi interrogativi sono assenti dallo scritto di Orfei. Il problema che risulta mancante è quello del rapporto tra umanesimo e cristianesimo.

P. P. S.

R I C E V U T I

Gianni Baget Bozzo: « Chiesa e utopia » - Edizioni del Mulino, Bologna 1971, pp. 207.

Gianni Baget Bozzo: « Cristianesimo e antropologia » - Rebellato editore, Padova 1971, pp. 57.

Karl Rahner: « La figura del prete moderno » - Traduzione delle Benedettine di Rosano, edizioni Paoline, Torino 1969.

Alfonso C. Comin: « Struttura capitalista, lotte sociali e prassi di Chiesa » - Traduzione di L. Lambertini e G. Paglia, Jaca Book editrice, Milano 1970.

Jacques Dournes: « La missione: testimonianza e liberazione » - Traduzione di R. Ronza, Jaca Book editrice, Milano 1970.

Autori Vari: « Sacerdozio e senso della vita » - Edizioni Ares, Milano 1970.

Edward Schillebeeckx: « Dios futuro del hombre » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Joaquin G. Carrasco « Clubs juveniles » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Louis Evely: « Fe y libertad » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Giuseppe Graneris: « Grecia e Roma nella storia delle religioni » - Città Nuova editrice, Roma 1970.

Conferencia Episcopal Alemana: « El ministerio sacerdotal » (Estudio biblico-dogmatico) Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Jacques Sarano: « La soledad humana » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Yves Congar: « Situacion y tareas de la teologia hoy » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

M. Flick - Z. Alszeghy: « Antropologia teologica » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Helder Camara: « Para llegar a tiempo » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Antonio Alonso: « Comunidades eclesiales de base » (Teologia-sociologia-pastoral) - Ediciones Sigueme, Salamanca 1970.

Federico Lattanzi: « Un uomo libero » (Ugo Emilio Latanzi) - Seib editrice, Roma 1971.

« Introduciones alla Bibbia » (Con antologia esegetica) - Volume II/1, Marietti editrice, Torino 1969.

Heinrich Zimmermann: « Los metodos historico-criticos en el Nuevo Testamento » - Traduccion de Gumersindo Bravo, La Editorial Catolica, Madrid 1969.

« La sagrada Escritura » (Antiguo Testamento) - Volume III, La Editorial Catolica, Madrid 1969.

Antonio Royo Marin: « La fe de la Iglesia » - La Editorial Catolica, Madrid 1970.

Paolo Giuseppe Hoffer: « Ruolo pastorale della scuola cattolica » - Traduzione di A. Albano, Elle Di Ci editrice, Torino 1968.

François Mourvilller - Anne-Marie Berdet: « L'arte di essere genitori » - Traduzione di F. Cugnasco Gabrielli, Elle Di Ci editrice, Torino-Leumann 1970.

Vincenzo Miano: « Ateismo e dialogo nell'insegnamento di Paolo VI » - Elle Di Ci editrice, Torino Leumann 1970.

Rahner - Ranke-Heinemann - Lehmann - Böhm: « La Chiesa nella situazione d'oggi » - Traduzione di G. Viola, Herder-Morcelliana editori, Roma-Brescia 1969.

Luciano Borello: « Catechesi sul Battesimo » - Elle Oi Ci editrice, Torino 1970.

Rahner - Greinacher - Schuster - Dreher: « La salvezza nella Chiesa » - Traduzione di G. Re, Herder-Morcelliana editori, Roma-Brescia 1968.

Autori vari: « Attese umane / Speranza cristiana » - Edizioni Ares, Milano 1971, pp. 192.

Teodoro del Santissimo Sacramento: « El curso moral salmanticense » - Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1966, pp. 227.

« La teologia della storia - Rivelazione e storia » - Atti del convegno indetto dal centro internazionale di studi umanistici e dall'istituto di studi filosofici, Roma 1971, pp. 259.

Clemente Fernandez: « Los filosofos modernos » (Seleccion de textos) - La Editorial Catolica, Madrid 1970,

Vittorio Pagliarini: « Il sacramento dell'unità di vita e di sacrificio della Chiesa con Gesù » - Istituto Padano Arti Grafiche, Rovigo 1970, pp. 228.

Bertrand J. De Clercq: « Religion, Ideologia y politica » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1971, pp. 142.

Luis Maldonado: « Homilias seculares sobre el nuevo leccionario » - Ediciones Sigueme, Salamanca 1971, pp. 311.

Karl Rahner / Karl Lehmann / Magnus Lohrer: « Risposta all'Infallibile? di Kung » - Traduzione delle Benedettine di Rosano, edizioni Paoline, Roma 1971, pp. 109.

José Gonzales: « Helder Camara, l'arcivescovo rosso » - Traduzione di E. Laurenti Masci, edizioni Paoline, Roma 1970, pp. 290.

Pierre Drieu La Rochelle: « Che strano viaggio » - Traduzione e introduzione di A. Cattabiani, Rusconi editore, Milano 1971, pp. 243.

Giuseppe Prezzolini: « Cristo e/o Machiavelli » - Rusconi editore, Milano 1971, pp. 157.

Filippo Liverzani: « Esperienza del sacro e filosofia » - Edizioni Liber, Roma 1970, pp. 303.

Ugo Spirito - Augusto del Noce: « Tramonto o eclissi dei valori tradizionali? » - Rusconi editore, Milano 1971, pp. 294.

Joseph Comblin: « Teologia della città » - Traduzione di G.B. Scalise e V. Pagani, Cittadella editrice, Assisi 1971, pp. 500.

Hamish Swanston: « Testimonianze della comunità » - Traduzione delle Clarisse di S. Chiara, Assisi 1971, Cittadella editrice, pp. 244.

George T. Montagne: « Teologia biblica del secolare » - Traduzione di G. Ferrara, Cittadella editrice, Assisi 1971, pp. 113.

Joseph Ratzinger: « Il nuovo popolo di Dio » - Traduzione di G. Re, Queriniana editrice, Brescia 1971, pp. 434.

POSTILLE

I VESCOVI E HANS KÜNG — *Pubblicato in edizione italiana e tedesca contemporaneamente, il libro di Küng sull'« infallibilità » ha determinato l'intervento dei vescovi tedeschi e dei vescovi italiani.*

I vescovi tedeschi hanno rifiutato di decidere le controversie teologiche suscitate dal libro ed hanno stabilito cinque proposizioni normative per un cattolico, così che chi le afferma cessa di poter essere considerato tale. I vescovi non definiscono la nota teologica delle proposizioni, ma evidentemente esse appartengono o alle verità de fide *o alle verità cattoliche, secondo il loro oggetto. I vescovi non dicono che esse siano negate dal libro di Küng, ma le richiamano in riferimento a questo libro.*

Di queste proposizioni, sottolineeremo in modo particolare la prima, la quarta e la quinta. La prima afferma che « malgrado l'ambiguità del linguaggio, è possibile dire ciò che è vero ». Proprio qui è il nucleo fondamentale del libro di Küng, che solo in apparenza è un libro ecclesiologico. In realtà la tesi è più ampia: la verità non consiste nella corrispondenza al reale di alcune opinioni, ma nel valore pratico di determinate azioni e atteggiamenti.

Il pensiero di Küng si fonda, infatti, sulla moderna filosofia del linguaggio e muove dalle cinque qualifiche delle proposizioni assertive, stabilite dal suo allievo J. Nolte: le proposizioni non corrispondono alla realtà; le proposizioni sono fraintendibili; le proposizioni sono solo relativamente traducibili; le proposizioni sono in movimento; le proposizioni sono ideologizzabili. Le proposizioni, dunque, non possono corrispondere propriamente alla norma di verità, così come essa è stata tradizionalmente pensata. Ogni proposizione è problematica, è in concreto un chiaroscuro di vero-falso. Essa è « fondamentalmente plurivalente » (op. cit. 186).

Da ciò segue che una riflessione sulle proposizioni ecclesiastiche deve arrivare a conclusione che « ogni proposizione può essere vera e falsa, cioè a seconda del modo con cui essa è finalizzata, situata, intesa » (p. 198).

Il senso di una proposizione è relativo all'universo mentale soggettivo entro cui è inclusa: la proposizione non è dunque più misura, essa diviene misurata.

Le formule del Küng sono quasi sempre ambigue. Ma qual'è la sua risposta alla domanda: esiste la possibilità di una comprensione univoca di una proposizione da parte di una pluralità di soggetti? Ciò non risulta chiaro dal suo libro: tuttavia sembra conforme al suo pensiero rispondere che di fatto ogni proposizione acquista un senso diverso per un soggetto diverso e in una situazione diversa. Il Nolte, l'autore da cui il Küng dipende per questa parte, sostiene, a detta del Küng, la necessità di uno stile di pensiero « metadogmatico ».

E' certo da questa filosofia del linguaggio e della verità che parte poi l'ecclesiologia del Küng secondo cui esiste nel dogma un'aporia: cioè « la teologia cattolica deve ammettere che in certe proposizioni di fede e formule di fede non si possono escludere errori » (p. 201). La soluzione dell'aporia consiste nel dire che la Chiesa « viene conservata nella verità nonostante tutti gli errori sempre possibili » (p. 202).

Da ciò viene che Küng deve rivedere il concetto di verità: essa non è più attribuita alle proposizioni ecclesiali, ma all'essere della Chiesa (p. 221). La verità della Chiesa è al di sopra degli errori delle formule con cui la Chiesa si esprime.

Ci sembra importante e significativo che i vescovi tedeschi ritengano incompatibile con la fede cattolica la tesi che nega la possibilità del linguaggio di esprimere la verità.

Con ciò vengono per la prima volta apprezzate sul piano dogmatico le posizioni estreme della filosofia del linguaggio (da cui derivano tante teologie: dalla ortoprassi alla stessa teologia della speranza): qui ci sembra risiedere l'importanza del pronunciamento dei vescovi tedeschi, che ritrova la linea di sviluppo del primo concilio Vaticano.

Qui forse si intravvede il primo nucleo dell'individuazione da parte del magistero della sorgente da cui derivano gli errori più radicali.

Per quanto attiene alla tematica più strettamente ecclesiologica, ci sembra particolarmente importante la proposizione quarta: « La verità dei dogmi non riposa né sulla discussione teologica né sul consenso della maggioranza del popolo di Dio ma sul carisma della Chiesa su questo piano ». Con ciò si afferma che le proposizioni dogmatiche non sono soltanto vere, sono anche infallibili.

Non comprendiamo come Küng, commentando questo testo, abbia potuto dire che « la questione di sapere se esistono non soltanto delle definizioni vere ma anche infallibili non è stata affrontata » dall'episcopato tedesco (cfr. Informations catholiques internationales, n. 379, p. 9).

L'ultima proposizione dei vescovi tedeschi afferma: « è ai concili ecumenici e al papa, capo del collegio episcopale, fare queste dichiarazioni che obbligano in coscienza ».

La formula « obbligazione in coscienza » è certo un po' ampia per indicare l'assenso di fede che è richiesto per le proposizioni dogmatiche. Inoltre sarebbe forse più conseguente porre il papa prima del concilio ecumenico, perché « il collegio o corpo episcopale non ha autorità se non lo si concepisce insieme col pontefice romano, successore di Pietro, quale suo capo, ed integra restando la sua podestà di primato, su tutti, pastori e fedeli » (Lumen gentium, n. 22). Il primato è, dunque, una condizione costitutiva dell'esercizio effettivo della collegialità, mentre non è vera la tesi reciproca, visto che il papa ha « sulla Chiesa una podestà piena, suprema ed universale, che può sempre esercitare liberamente » (idem).

La dichiarazione della commissione della Cei per la dottrina della fede ha dichiarato che il libro del Küng « contiene, nelle sue linee fondamentali, opinioni e tesi palesemente difformi dalla dottrina cattolica, talora anche su punti di fede definita ».

L'episcopato italiano ha, quindi, giudicato il contenuto del libro, a differenza dell'episcopato tedesco che ne ha preso soltanto occasione per affermare delle tesi. La commissione ha anche indicato gli errori condan-

nati: la negazione dell'infallibilità ecclesiastica e la sua riduzione alla indefettibilità (cfr. Renovatio, n. 1, 1971, p. 96).

Il problema più importante è quello di ritrovare i fondamenti dottrinali della posizione di Küng: perché questi fondamenti, più radicali e ben più diffusi delle conseguenze ecclesiologiche che ne ha tratto l'autore, sono alla radice della presente « crisi » della teologia e della vita di fede.

Non è sul terreno ecclesiologico, ma sul piano del discorso di Dio e dell'uomo che si situa il nuovo radicale errore che insidia la vita cristiana.

[Gianni Baget Bozzo]

INNAMORARSI D'ISRAELE — *Il « romanziere cattolico » Carlo Coccioli, noto in Italia e assai più noto all'estero, racconta in un libro uscito quasi clandestinamente la sua recentissima conversione all'ebraismo. Il libro, dal numero dei paragrafi che lo compongono (al quale è connessa un'interpretazione cabalistica), s'intitola* Documento 127. *Poiché la mia speranza è che siano moltissimi a leggerlo, dirò subito che può essere richiesto al Club degli Autori, via di S. Spirito 11, 50125 Firenze.*

Documento 127 *è un libro pieno di difetti. Molti compiacimenti costringono l'autore a moltiplicare il numero delle pagine — poco meno di mezzo migliaio — sovraccaricandole di troppo minuti riferimenti a fatti della sua vita. Malgrado le dichiarate intenzioni, è spesso il letterato che viene a galla, uno fra i tanti letterati che subiscono il peso biologico o psicologico di una particolare sensibilità, morbida e morbosa. Il tono di molte pagine pencola tra il patetico dell'autocommiserazione e il retorico dell'invettiva. Il discorso contro « la Grande Impostura che si chiama il cristianesimo » (p. 425) è regolarmente generico e fanatico; mentre la contrapposta immagine dell'ebraismo è di una perfezione e luminosità altrettanto acriticamente radicali. Carlo Coccioli si accontenta infatti di qualunque argomento, purché risponda alla sua sete: perfino quello che spiega il cristianesimo come un « complotto », ideato da israeliti smaniosi di far proseliti, per contrabbandare il monoteismo sotto vesti mitiche (p. 380).*

Eppure tutti questi difetti — non nuovi in Coccioli, ma qui portati al parossismo — compongono in definitiva un unico pregio: quello di una spontaneità magmatica, nella quale anche i compiacimenti e le gratuità si esibiscono per quello che sono, senza astuzie per nascondersi. Mentre ci racconta la sua travolgente scoperta dell'Eterno Uno senza uguali, e quindi dell'infamia dell'idolo cristiano equiparato a Lui, può scrivere: « Che cosa mi riservi l'avvenire non lo so. Il Messico, oltre alla pazienza, mi ha insegnato che 'nada hay seguro' e che la frase più realistica è 'quién sabe', chissà » (p. 409); oppure può dichiararsi « dubbioso sul contenuto del messaggio », il quale viene porto nella speranza che qualcuno riempia il vuoto con « segni capaci di esprimere ciò a cui confusamente aspiriamo » (p. 420).

Comunque, la statura di Carlo Coccioli, nei suoi difetti come nelle sue

qualità, è decisamente superiore a quella degli altri letterati italiani. Il racconto di Simon Cochel — che riporta per intero nelle pagine da 312 a 336 del Documento *— basta da solo per provarlo a usura. Ormai, i letterati hanno perso perfino i difetti del letterato, li spendono con parsimonia, li fingono, li recitano, non li vivono. Carlo Coccioli, invece, riesce ancora a vivere, e perfino a innamorarsi.*

Queste sue pagine sono appunto la storia del suo innamorarsi d'Israele. D'Israele che si vede, prima e più dell'invisibile Dio d'Israele (come dice, citando: « io amo il Signore, ma amo di più la sua Legge », p. 348). Carlo Coccioli, appunto, è un letterato, forse un poeta. Le stesse letture sull'ebraismo che minuziosamente riferisce d'aver fatto non introducono precise domande nel suo orizzonte. Vi ricerca e vi ritrova sempre soltanto l'oggetto del suo amore: la strana arcaica bellezza dei caratteri ebraici (forse non ha mai pensato che sono più recenti dei nostri), dei costumi ebraici, delle preghiere e delle cerimonie sinagogali. E' il mistero d'Israele che lo attrae irresistibilmente. Ce lo racconta come un sogno, a lungo componendone amorosamente l'immagine attraverso citazioni erudite ed evocazioni storiche, oppure attraverso la descrizione, ad esempio, di una minima e sperduta comunità di ebrei messicani, non si sa donde e quando venuti e ormai non distinguibili dagli indios, che ignorano praticamente tutto del culto tradizionale ma inventano lì per lì il rito con intuito misteriosamente fedele ai secoli e ai millenni.

Ecco le cose che Coccioli ama con struggente trasporto in Israele.

Anzitutto un « Dio possente ma domestico, onnipresente ma familiare, con cui si desidera e si ha il diritto, e la facoltà, di conversare » (80).

Il « modo particolare, dialettico, unico di concepire Dio » (p. 179), e perfino, al limite, di negarlo, nelle moderne forme di sionismo agnostico o ateistico, giunge al limite — in un pio racconto hassidico — di portare l'amato e adorato Onnipotente in giudizio dinanzi a un tribunale di semplici ebrei per discutere la giustizia di una sua decisione (pp. 117-119). A rendere Israele unico fra tutti i popoli della terra è appunto questo privilegiato rapporto d'intimità con il Signore, che solo il suo popolo può avere: nelle sinagoghe gli ebrei cantano e pregano accompagnando le parole con movimenti ritmici di tutto il corpo, parlano tra loro delle loro umanissime cose, nella loro casa piangono e liberamente effondono i loro sentimenti. La sera del venerdì attendono il sabato, il giorno di Dio, invocandolo come una fidanzata appassionatamente e impazientemente desiderata.

L'unicità d'Israele è unicità di gioia e di dolore: la galúth, *l'esilio, è insieme abisso di sofferenza e gioiosa via di salvezza. La stessa gloria di Dio è in esilio con il suo popolo, e insieme al suo popolo è lo stesso Altissimo che prega, come afferma il Maharal di Praga (sec. XVI). La vicinanza di Dio obbliga perciò a rapportare a Lui ogni minimo gesto in ogni istante della giornata, ripetendo in continuazione, a centinaia e a migliaia, le benedizioni al Nome. Le infinite minuzie dello scrupolo rituale sono, così, piene di tenerezza, e posseggono, per volontà del Benedetto che si è legato per amore in un patto con il suo popolo, divina potenza redentrice.*

Carlo Coccioli riporta nel suo libro alcune pagine scritte da Josef Racover, un ebreo moribondo del « santo e glorioso ghetto di Varsavia », che scrive mentre le fiamme stanno per invadere il rudere nel quale si è ristretta l'estrema difesa contro i tedeschi. Sono parole profetiche terribili e

struggenti, piene di amore per Dio e di fierezza dinanzi a Dio: « Il Signore ha occultato il suo Volto e gli uomini e i popoli sono tornati alla barbarie. Il Signore occulta il suo Volto quando si sta verificando uno di quei terribili e spaventosi cambiamenti della storia. Tempi totalmente nuovi verranno dopo questi giorni senza nome... L'umanità partoriente sanguina nelle sue parti più sacre... Ma che cosa di più, Signore, deve ancora succedere affinché mostri nuovamente il tuo Volto? Voglio dirti, Signore, che ora, più che in alcuna altra epoca passata della nostra interminabile strada di patimenti, noi, gli oltraggiati, i tormentati, gli affogati, i decapitati, i bruciati vivi, gli offesi, i beffati, gli scherniti, i ridicolizzati, i finiti a milioni, noi abbiamo il diritto di conoscere dove sono i limiti della tua pazienza... Non separare da noi la gloria sanguinante del futuro. Il mondo divorerà se stesso, il mondo divorerà nella sua pazzia i propri testicoli, si affogherà nel proprio sangue... Signore, hai fatto di tutto affinché io perda fiducia in te, affinché non creda nella bontà della tua essenza né nell'eterno agire del tuo potere sugli uomini, sugli esseri e sui tempi, sulle menti e sui cuori. Ma io muoio come ho vissuto, come inalterabile credente in te » (pp. 344-352).

A Parigi, il rabbino nordafricano Léon Askenazi interpreta così il bisogno che spinge lo scrittore italiano verso Israele: « Una specie di mistica intuizione, una previsione dell'anima intorno ai tempi, tempi messianici, che stanno venendo... Gerusalemme ridiventata nostra, siamo forse, perché no?, alla vigilia della ricostruzione del Tempio. I nostri occhi vedranno cose stupefacenti » (pp. 383- 384). Il senso vertiginoso che le cose divine sono ancora da compiersi, che solo adesso stanno per irrompere, è espresso da un'interpretazione fatta due secoli fa dal Baal-Schem-Tov del versetto biblico « la dottrina dell'Eterno è perfetta (intera) » (Salmi XIX, 8): « Essa è ancora intera. Nessuno vi ha mai messo le mani » (p. 418).

Mentre lo scrittore Carlo Coccioli sale in Israele, non ignora che vi sono ormai gli « yorchìm », gli ebrei che ne discendono per riprendere volontariamente il loro esilio (p. 416). I due movimenti sono ugualmente necessari, e per paradosso divino sono anzi un unico movimento che, sprofondato nel mistero intollerabile del dolore, cerca oggi ed esige disperatamente oggi la vera, la definitiva consolazione, quella che scende dall'alto con la Gerusalemme celeste. « Se una mente umana fosse in grado di concepire, in un attimo determinato, ciò che in quel medesimo attimo rappresenta nella sua globalità anche solo la sofferenza fisica degli animali che popolano il mondo, l'uomo a cui tale mente appartenesse morrebbe di colpo o impazzirebbe » (p. 173). Ma perché l'Altissimo Benedetto-Egli-Sia ha stabilito il dolore come via salvifica? « Forse la risposta è che il dolore, colpendoci, ci rende fermamente edotti della possibilità di un non-dolore, di un non-dolore di cui esperimentiamo la lancinante nostalgia. E il non-dolore sarebbe Dio » (p. 424).

Carlo Coccioli offre così la sua testimonianza dell'urgenza di una consolazione finalmente perfetta, l'urgenza di un rapporto stretto, pieno, aperto e svelato con il Signore. L'urgenza della salvezza che viene da Israele, nei tempi ultimi come nei primi. E' l'insofferenza escatologica, la santa insofferenza del tempo intermedio. Il mistero della disobbedienza d'Israele, com'è profetato, fruttifica negli ultimi tempi, tra abissi apocalittici.

Non mi sento meno ebreo di Carlo Coccioli che ha nelle sue vene un ottavo di sangue ebraico, non mi sento meno ebreo di nessun altro, nem-

meno dell'incirconciso Mosè (Esodo IV, 24-26), sono una di quelle pietre che Dio hannún werahúm, *pietoso e misericordioso, ha trasformato in figli di Abramo (Matteo III, 9). Che Gesù di Nazareth sia Dio, che Dio soffra in lui, è ciò che scandalizza Coccioli. Forse lo scandalizza soprattutto il fatto che da troppi secoli non susciti più scandalo, perché è veramente inaudito: significa che Dio stesso è ebreo, carico del dolore d'Israele e del mondo, carico di millenni di amore sconfitto.*

[Sergio Quinzio]

«CONCILIUM» SULLA DEMOCRATIZZAZIONE DELLA CHIESA — *La rivista « Concilium » dedica il suo numero di marzo al problema della « democratizzazione » della Chiesa. La difficoltà maggiore, come mostra il saggio dello Schneider, è quella di reperire un concetto univoco di democrazia. L'idea costituzionale e l'idea democratica non sono la medesima cosa (basti ricordare la « Storia d'Europa » di Croce) anche se i regimi politici di democrazia occidentale cercano di comporre i due modelli. Tutte le posizioni rivoluzionarie tendono invece, in misura diversa, a dissociare l'ideale democratico da quello costituzionale e a postulare l'unità del potere. Sia i regimi fascisti che quelli comunisti si sono detti democratici e hanno mantenuto una qualche forma di costituzione. Una definizione di democrazia è pressoché impossibile, perché l'idea della garanzia della libertà individuale e quella dell'unità del potere fondata sulla delega del popolo esprimono linee di sviluppo diverse e spesso contraddittorie. La crisi del pensiero politico si manifesta soprattutto in questa impossibilità di raggiungere un concetto teorico di democrazia che possa avere un significato positivo (e non meramente negativo) ed includere tutti i sistemi politici che alla democrazia si richiamano.*

Lo Schneider si riduce ad indicare come termine di democrazia il dialogo e la corresponsabilità: usa cioè termini che rimangono generici e non indicano nessun tipo istituzionale. Dialogo e corresponsabilità possono essere di fatto attuali in strutture diverse da quelle che abitualmente si dicono democratiche e che suppongono il suffragio universale.

Abbandonare, nella definizione di democrazia, il terreno istituzionale significa entrare nel regno della imprecisione.

Surrettiziamente si delinea un ritorno ad una democrazia di tipo agrario in cui tutti decidono e in cui le tensioni appaiono mediate semplicemente dalla partecipazione all'assemblea. Abbiamo così un singolare paradosso, che ci sembra comune al progressismo cattolico: abbandonare come troppo densi i problemi civili e dedicarsi, quali rivoluzionari radicali, a un rifacimento astratto delle istituzioni ecclesiastiche. Siccome gli interessi su questo piano sono meno consistenti, le istituzioni ecclesiastiche diventano il regno della libertà. E tuttavia: è libertà quella pagata al prezzo dell'irrilevanza? Che senso ha una Chiesa assembleare, in un mondo in cui l'assemblea è mistificata, se non un nuovo contributo alla mistificazione? E'

singolare che Chiese congregazionaliste (in cui tutto il potere spetta ai laici) siano poi decisamente o blandamente razziste? La Chiesa olandese del Sudafrica è un bell'esempio dell'astrattezza del meccanismo congregazionalista come solutore di problemi morali ed umani.

Non ci si dimentichi che, quando le Chiese luterane in Germania praticarono l'elezione a suffragio universale delle cariche ecclesiastiche nel primo dopoguerra, i filo-nazisti, i deutsche Christen si impadronirono del potere in numerose Chiese. Vogliamo dire che alla fine il gioco congregazionalista si rivelerebbe meno innocente e meno a senso unico di quello che i nostri democratizzatori ecclesiastici sembrano pensare. Se veramente si applicassero i sistemi elettorali tra i fedeli partecipanti (o anche tra i fedeli in genere) i risultati sarebbero deludenti per molti progressisti. Il clero è oggi generalmente più « avanzato » del laicato, soprattutto del laicato che adempie agli obblighi ecclesiastici.

L'ideale di questa chiesa assembleare appare in alcuni saggi, come quello del Pesch e dello Zizola. Lo Zizola scrive, citando il Girardi, che esiste un assolutismo ideologico simile nella Chiesa e nel partito comunista. Esso si fonda nella « logica dell'oggettivismo della verità », che si presuppone depositata definitivamente ed irrevocabilmente nella istituzione, la quale assurge così a criterio esclusivo di verità e di valore per i membri. Ma a questo punto come definire in alternativa la Chiesa se non come un'assemblea permanente in cui ciascuno decide con gli altri rimanendo libero di pensare e di fare quello che vuole? Questo è il sistema che corrisponde perfettamente alla logica del soggettivismo della verità che lo Zizola patrocina. Ci sembra la réclame di Bengodi. E' difficile capire come una Chiesa priva a tal punto di identificazione possa valere qualcosa nella « lotta per gli oppressi », come lo Zizola auspica.

Non tutti i contributi raggiungono questo livello di soluzioni. Tuttavia il fatto che questo saggio sia stato ospitato fa pensare che alla fine lo Zizola dica ciò che i teologi pensano e che questo cantuccio dell'allegria sia anche quello delle coerenze ottimali. Il saggio del Greinacher è del resto assai vicino a tale prospettiva.

Decisamente il miglior saggio ci sembra quello del Lehmann. Qui si legge che « se nella Chiesa ogni sostanziale abilitazione al ministero risale in ultima analisi al potere di Cristo, nella fondazione di questa autorità non ci può essere questione di una formale delegazione esclusivamente dal basso ».

Il ruolo del ministero è vitalmente legato al lato storico della Chiesa: essa è il popolo pellegrino di Dio, non ancora perfettamente unito al suo Signore, e in cui assume ancora un ruolo la mediazione apostolica e l'anticipazione liturgica. In quanto la Chiesa è tempio dello Spirito Santo, allora per essa il futuro è già cominciato: i doni dello Spirito non conoscono distinzione di gerarchia e di laicato. Le donne, che nell'assemblea liturgica tacciono, nella Chiesa hanno parlato e sono giunte là dove uomini, anche se membri della gerarchia d'ordine o di giurisdizione, non sono giunti. Questo riconoscimento della missione dello Spirito e della universalità dei suoi doni è destinata a crescere sino alla pienezza cristica della Chiesa, quella pienezza che trascende sacramento, parola e ministero nell'unità consumata. Non distinguere questi aspetti conduce a una radicale alterazione della figura della Chiesa nel tempo: è solo rimanendo diversa

dalla società umana e identica a se stessa che la Chiesa prepara una comunità umana che vinca il limite della divisione, del peccato e della morte: una comunità che dica sì al Cristo che viene nella pienezza della sua libertà ritrovata grazie al dono dello Spirito e alla missione della Chiesa.

[Gianni Baget Bozzo]

DOPO L'INTRODUZIONE DEL DIVORZIO IN ITALIA — A commento dell'introduzione del divorzio nella legislazione italiana, monsignor Carli, vescovo di Segni, ha pronunciato nella festa patronale di Colleferro, santa Barbara, l'omelia di cui riproduciamo il testo con il consenso dell'autore.

La festa della protettrice di Colleferro, santa Barbara, offre ogni anno al vescovo l'opportunità di illustrare qualcuno dei problemi che interessano la vita religiosa della comunità locale o nazionale. Quest'anno la materia del discorso non solo non manca, ma è purtroppo obbligante. L'introduzione del divorzio nella legislazione civile italiana è un avvenimento tanto grave, in se stesso e per le conseguenze che provocherà infallibilmente nel costume morale della nazione, che passarlo sotto silenzio sarebbe una colpa imperdonabile.

Considererò l'avvenimento sotto tre punti di vista: come cittadino, come cattolico, come vescovo.

Come cittadino italiano mi sento triste per la legge in se stessa e per il modo come ad essa si è giunti.

I parlamentari divorzisti hanno preteso di procurare un gran bene alla nazione, tanto grande da dover farlo precedere ad ogni altra riforma e da dovervi consumare giorni e notti in aula. In realtà le hanno procurato un gran male. Al popolo che chiedeva a gran voce giustizia sociale, pulizia morale in alto e in basso, case, scuole, ospedali, lavoro, essi — senza che ne fossero minimamente richiesti — hanno regalato una legge divorzista che è, per giunta, una delle peggiori finora esistenti nel mondo. Con questa legge, infatti, si incoraggia la leggerezza nel contrarre matrimonio; si legittima e si premia l'infedeltà coniugale; si lasciano, invece, indifese le vittime innocenti dell'egoismo e della passione, la moglie e i figli. In una parola, la saldezza e sanità della famiglia italiana — uno dei pochi beni che ancora ci rimaneva — è stato miseramente dilapidato dai nostri legislatori.

I divorzisti hanno presentato la nuova legge come una conquista di civiltà e di progresso, come un'affermazione di libertà personale. Parole vuote, anche se speciose per i semplici! E' puerile credere o far credere che l'Italia sia passata dalla barbarie alla civiltà soltanto in data 1 dicembre 1970, alle ore cinque del mattino, per quei pochi voti di scarto con cui il provvedimento è stato varato. La vera civiltà si misura su ben altro metro

che sulla facoltà giuridica di divorziare! Il vero progresso si costruisce con ben altro materiale che con la legalizzazione del matrimonio a tempo determinato! Non alla vera libertà della persona umana si è spalancata la porta, bensì al libertinaggio! Ce ne accorgeremo ben presto. E' successo già altrove che i primi a piangere in casa propria sulle conseguenze del divorzio siano stati gli stessi legislatori che lo avevano approvato!

E a proposito del come si è giunti alla legge, debbo aggiungere che « il modo ancor mi offende! ». Da parte dei parlamentari divorzisti nessun serio approfondimento del problema; nessun esame critico delle ragioni altrui (bene spesso gli antidivorzisti hanno parlato in un'aula deserta!); nessuna onesta valutazione delle conseguenze già esperimentate nei paesi divorzisti, dove, statistiche alla mano, risulta nel modo più lampante che il divorzio non uno solo dei mali cui ci si illudeva di ovviare ha guarito, ma molti altri nuovi ne ha procurati.

Insomma, non la ragione ha prevalso, ma il puntiglio politico, la forza bruta del numero e la suggestione del rispetto umano. Al Senato sarebbe bastata la presenza in aula di tutti gli antidivorzisti, al momento della votazione segreta, perché la legge non passasse. Il che significa che al Senato i divorzisti sono stati moralmente battuti nell'unico momento in cui ha funzionato la coscienza personale dei singoli senatori, al di sopra degli ordini di scuderia dei partiti. Ma purtroppo, una volta imposta dai partiti divorzisti, e supinamente accettata dagli altri, la votazione pubblica, il rispetto umano ha avuto il sopravvento, aiutato in extremis da taluni risibili emendamenti che nulla toglievano alla legge della sua intrinseca brutalità. E così, certi partiti che si strombazzano come i paladini della libertà di coscienza l'hanno tolta ai loro parlamentari e, per raggiungere l'intento del divorzio, hanno preferito farne dei robot che pensano in una maniera e votano nell'opposta!

Non mi soffermo sui disonesti silenzi circa il divorzio durante le campagne elettorali, per non spaventare i propri simpatizzanti. Non voglio ricordare le affermazioni fatte pochi anni or sono da noti uomini politici, ed oggi rimangiate allegramente. Voglio invece sottolineare, come indice di malcostume, le ibride alleanze che hanno partorito il divorzio. Non vengano i liberali a parlare di repubblica conciliare o di anticomunismo, essi che si sono legati in connubio coi comunisti per realizzare la repubblica divorzista, e hanno consentito che la legge sul divorzio passi alla storia con l'etichetta di un binomio liberal-marxista! E i marxisti di tutte le tinte non vengano a cianciare di anticapitalismo, essi che non hanno disdegnato, per il divorzio, i voti determinanti dei capitalisti! Coerenza e lealtà diventano merce sempre più rara sul mercato della vita politica!

Ai primi che, occorrendo, sanno appellarsi alle ragioni per cui essi « non possono non dirsi cristiani »; ai secondi che, quando gli fa comodo, salutano in Cristo « il primo socialista del mondo », io pongo una semplice domanda: come la mettete adesso col Cristo del Vangelo, il quale ha detto: « L'uomo non separi quel che Dio ha congiunto... Chiunque rimanda la propria moglie e ne sposa un'altra, commette adulterio in rapporto alla prima: e se una donna, rimandato il proprio marito, ne sposa un altro, commette adulterio » (Mc. X, 10-12)? Ve la sentite di accusare il Cristo del Vangelo come uno che, con l'indissolubilità coniugale, avrebbe comandato una cosa incivile e barbara, contraria al vero progresso del popolo?

Come cattolico, l'introduzione del divorzio in Italia mi addolora, anzitutto, per l'offesa pubblica recata a Dio e alla sua santissima legge, e poi per quanto di ulteriore sfaldamento morale fatalmente ne seguirà.

Si è voluto umiliare la Chiesa cattolica nella sua dottrina e nella benefica funzione che essa, lo si voglia o no, ha esercitato nella storia del popolo italiano. Da tempo, si può dire da cento anni, il laicismo e la massoneria, che lo ispira, attendevano la fatidica occasione. L'hanno finalmente trovata nel primo centenario della presa di Roma.

Non è ancora spenta l'eco dei discorsi ufficiali del 20 settembre scorso, quando si è detto che la celebrazione unitaria del centenario voleva essere il superamento di ogni steccato fra italiani, la fine di ogni guerra di religione. Ed ecco, invece, che una nuova breccia — altro che quella di Porta Pia! — una breccia insanabile nell'istituto vitale della famiglia è stata aperta col divorzio: una nuova guerra di religione è stata dichiarata dai divorzisti, che non potrà trovare mai una seconda conciliazione!

E' colmo di umiliazione, per noi cattolici, tutto ciò che accade con dei cattolici al governo, anzi con dei cattolici diventati, da almeno venticinque anni, il pernio insostituibile della vita politica democratica in Italia!

Bisogna onestamente dare atto ai nostri parlamentari che essi hanno parlato con scienza e coscienza encomiabili, a favore dell'indissolubilità del matrimonio. Ma una cosa rimane inspiegata, come mai essi, nonostante le molteplici occasioni offertesi in questi ultimi quattro anni, non abbiano adoperato l'unico mezzo veramente efficace. ed onestissimo, per sbarrare il passo al divorzio: quello, cioè, di far sapere alla nazione, perché se ne traessero tutte le conseguenze, che i cattolici non sono disponibili, non possono essere disponibili per il governo della cosa pubblica quando gli eventuali compagni di viaggio domandano leggi che la loro coscienza ritiene dannose per il popolo e contrastanti coi principi morali e religiosi in cui essi credono.

Il peso dei 13 milioni di elettori, che li hanno mandati in Parlamento proprio per la tutela di quei principi, doveva essere fatto valere nella sua giusta misura: anche e soprattutto in quelle circostanze, senza complessi di inferiorità e senza falsi timori di eventuali accuse di illiberalismo. La libertà dei divorzisti si sarebbe ben salvaguardata col mettere loro in mano lo strumento giuridico del referendum, mediante il quale essi, i divorzisti, se proprio ci tenevano al divorzio, avrebbero potuto interpellare il popolo sull'abolizione dell'articolo 149 del codice civile italiano, statuente l'indissolubilità del matrimonio.

Invece, malauguratamente, le parti si sono invertite. Tutte le condizioni degli altri sono state accolte nella formazione dei vari governi: solo i cattolici non hanno posta e difesa l'unica condizione che era ed è la ragione stessa del loro esistere di parlamentari cattolici. Perché non l'hanno fatto? Questo è l'interrogativo che nella sconfitta aggiunge amarezza all'amarezza. Il Signore non ci domanda di vincere, ma di combattere per la sua causa. Ma quando si soccombe anche solo col dubbio di aver trascurato pur uno dei mezzi onesti ed utili, allora è il momento di fare il proprio esame di coscienza.

Ad un re francese del secolo XVI si attribuisce la frase: « Parigi vale bene una Messa ». Speriamo che nel caso nostro risulti infondato il dubbio che i cattolici abbiano detto, a fatti se non a parole: « Un governo vale

bene il divorzio! ». Certo si è che fu escogitato l'espediente di distinguere tra un governo il quale, nonostante la maggioranza in esso dei cattolici, si dichiara neutrale su un argomento di tanta importanza come il divorzio, e una ibrida maggioranza parlamentare, antigovernativa per i 2/3 e governativa per l'altro terzo, che viene lasciata libera di adottare il divorzio e di violare il concordato e poi, sul piano diplomatico, dal medesimo governo sedicente neutrale viene difesa e assolta per non aver commesso il fatto della violazione del concordato! Un simile espediente non può tranquillizzare nessuno, perché esso rassomiglia troppo da vicino a quello di Ponzio Pilato, il pavido uomo politico che sacrificò l'innocente Gesù alla sua poltrona di governatore romano.

Con vero rammarico bisogna prendere atto che in molti cattolici italiani, dopo tale vicenda anche se non soltanto a causa di essa, rimane gravemente scossa la fiducia nella capacità e volontà dei loro uomini politici di affermare i principi del Vangelo nella società, usando di tutti i mezzi onesti e possibili offerti dal regime democratico. Vedono con sgomento, questi cattolici, nella vicenda del divorzio il primo di una serie di altri possibili cedimenti, che il laicismo e la massoneria annunciano già come nuovi traguardi... di civiltà e di progresso: legalizzazione dell'aborto, denuncia del concordato, abolizione dell'insegnamento religioso nelle scuole, sfratto dell'immagine del Crocifisso dalle aule, dai tribunali, dai pubblici uffici.

Come vescovo, ora che il fattaccio è purtroppo successo, devo tenere ai cattolici diocesani un discorso molto semplice.

1) Auspico e caldeggio l'iniziativa democratica dell'uso del referendum, che valga a far conoscere la vera volontà del popolo italiano circa il gravissimo problema del divorzio. Ormai questa è l'unica via legale capace di bloccare l'infausta legge, sia pure a distanza di un anno. Ogni cattolico, pertanto, si farà un onore e un dovere di collaborare alla felice riuscita dell'iniziativa. Anche coloro che, forse senza saperlo e volerlo, hanno favorito l'introduzione del divorzio in Italia votando per i partiti divorzisti, avranno l'occasione di riparare, in qualche modo, il male da essi già compiuto.

2) Nessun cattolico potrà mai in coscienza utilizzare la legge del divorzio per far sciogliere dalle autorità civili il proprio matrimonio religioso: neppure il coniuge incolpevole, tanto meno poi il coniuge colpevole, cui la nuova legge concede, in pratica, il ripudio della comparte innocente. «Bisogna ubbidire a Dio piuttosto che agli uomini» (Atti V, 29), leggiamo nella sacra Scrittura; e noi sappiamo bene che cosa comanda Dio circa l'indissolubilità del matrimonio. In ogni caso ci si ricorderà che Dio giudica le coscienze non in base alla legge civile italiana, ma in base alla legge incorruttibile del Vangelo. Il solo matrimonio valido tra cattolici è, e rimane anche dopo la legge divorzista, quello indissolubile celebrato di fronte alla Chiesa. Ogni altra unione, anche se consentita dalla legge civile, per la Chiesa non è né valida né lecita: sarebbe concubinato o adulterio. E quei cattolici i quali realizzassero tali unioni, si metterebbero essi stessi nella situazione di pubblici peccatori e, fino a che vi permangono, la Chiesa si vedrebbe costretta ad escluderli dai sacramenti e da altri riti sacri.

3) I fidanzati che domandano alla Chiesa il sacramento del matrimonio dovranno istruirsi, per riceverlo con maggiore serietà e consapevolezza: a tale scopo saranno aperti in diocesi degli appositi corsi di preparazione al matrimonio, con frequenza obbligatoria. Comunque, prima della

celebrazione del matrimonio religioso, mediante una dichiarazione scritta, i nubendi dovranno espressamente escludere qualsiasi intenzione di voler in seguito usufruire della legge civile del divorzio. Una simile intenzione, infatti, invaliderebbe fin dall'inizio il sacramento perché contraria ad una delle proprietà essenziali del matrimonio.

Cari fedeli, la presenza di una legge civile divorzista costituirà d'ora in poi una continua tentazione, un continuo invito al male per i cristiani d'Italia. Non ce n'era davvero bisogno; è già tanta la debolezza congenita dell'uomo; sono già tante oggi le occasioni peccaminose che gli rendono difficile la vita morale e religiosa. Ormai, soltanto in una fede cosciente, illuminata e vissuta coerentemente, il cristiano potrà attingere la forza per superare la tentazione.

E' ciò che chiediamo, con umiltà e fiducia, alla misericordia del Signore, anche per l'intercessione della vergine martire che festeggiamo!

[Luigi M. Carli]

CARO LA VALLE — *Caro La Valle, in una delle tue abituali colonne religiose su « La Stampa » di Torino (30 aprile 1971) immagini che l'arcivescovo di Firenze compaia al processo dell'Isolotto e gli metti in bocca la testimonianza che tu vorresti egli rendesse. In questo discorso immaginario viene anche accusato il papa di turbare l'ordine della Chiesa.*

Questa è la dimensione più grave del tuo scritto, ma non è nuova. E' inutile domandarti con quale criterio tu giudichi, a quale teologia ti riferisci per affermare che il nominare un vescovo è un atto di arbitrio da parte del papa e che il consenso popolare è, invece, il titolo autentico della legittimità episcopale.

Non sei il solo a innalzare un'opinione personale a criterio di giudizio. Su questo punto è difficile discutere: perché il dissenso verte sui princìpi stessi della legittimità ecclesiale, è un dissenso sull'immagine e sulla natura della Chiesa. Vi è però un piano su cui il discorso è possibile: ci sono cioè delle ragioni cristiane ed umane che possono essere apprezzate anche là dove l'unità più alta e più difficile è venuta meno.

Qualunque uomo è sottoposto alla legge della comunità in cui vive, purché questa non gli comandi qualcosa che la sua coscienza non può accettare. I cristiani non fanno eccezione a questa regola (mi dispenserai dal citare i notissimi testi del Nuovo Testamento al riguardo). Questo mi sembra un principio fondamentale di ogni convivenza civile: cioè, l'eguale condizione degli uomini innanzi alle leggi. Coerentemente a questo principio, la comunità politica ha disciplinato quegli aspetti della vita cristiana che riguardano la convivenza civile.

Possiamo considerare superata, e ringraziare il mondo moderno che ci ha aiutato a farlo, la coercizione dei dissenzienti in materia religiosa, compiuta da tutti i gruppi cristiani stabiliti, cattolici, ortodossi, protestanti che siano. Ma il rifiuto dello Stato come braccio secolare non toglie che la comunità politica, pur riconoscendo l'autonomia degli ordinamenti ecclesiali,

non debba poi intervenire quando la violazione di un ordinamento ecclesiale coinvolge la violazione di una legge civile. Non dobbiamo, ad esempio, considerare la tutela del culto cattolico una forma concreta di tutela della libertà di coscienza e di associazione? E se la società civile interviene quando un principio basilare del suo regime politico è violato in occasione di un fatto avente anche rilevanza ecclesiale, in che cosa essa abusa? Come può un vescovo dire a un magistrato, quando questi applica una legge che non contrasta con i princìpi dell'onestà naturale, quello che tu vorresti l'arcivescovo di Firenze dicesse, cioè: « voi non conoscete Dio »? Con quale ragione, con quale autorità, con quale civico rispetto un vescovo potrebbe parlare così ad un magistrato, lui che deve sapere che non si può parlare così ad alcun uomo?

Io mi auguro che gli imputati non vengano riconosciuti colpevoli del reato ascritto loro: ma non perché si debba ammettere una sorta di extraterritorialità della Chiesa in Italia, una sorta di inconoscibilità assoluta da parte della comunità civile degli atti che sono anche canonicamente rilevanti. L'arcivescovo non ha giudicato canonicamente ciò che ora è giudicato civilmente: ma questa è un'altra questione, un'altra questione di cui tu, caro La Valle, avresti dovuto parlare.

Il discorso che tu proponi all'arcivescovo è un discorso sprezzante verso la comunità politica: Non osate toccare, voi di Cesare, noi che siamo di Dio; fai dire, in breve, al tuo vescovo immaginario. Qualunque cosa noi facciamo, essa non vi riguarda. Le vostre leggi non ci riguardano.

Questo mi sembra respinga la Chiesa indietro di un millennio, farle perdere quella condiscendenza verso la dimensione storica, verso la realtà civile e politica dell'uomo, che la convivenza con la società laica le ha fatto acquisire. E' questo lo spirito del secondo concilio Vaticano? Anche quando parla con questo rispetto delle cose civili, Paolo VI turba l'ordine della Chiesa?

Chi fa il discorso che tu fai, chi accusa il papa, ha almeno il dovere di essere irreprensibile. Ma anche tu, caro La Valle, turbi l'ordine della Chiesa. Non mi riferisco a quanto ora tu scrivi, che puoi in coscienza ritenere vero. Mi riferisco alla sede in cui scrivi. Tu rimproveri alla Chiesa i concordati da una tribuna che è più equivoca del peggior pulpito concordatario. Perché un giornale, che non sostiene né la causa della Chiesa né quella dei poveri né quella della Chiesa dei poveri, ti offre il titolo di suo autore « religioso » ufficiale? Come si ordinano le due finalità? Tu sai bene che la dimensione giuridico-formale del potere è in ribasso. Ci sono dei poteri che contano di più. Non è più il concordato giuridico che conta: contano i concordati non scritti stipulati con questi nuovi poteri. Tali concordati non sono firmati dal papa, possono essere firmati ogni giorno da cristiani che preferiscono la forza del potere alla gloriosa debolezza della libertà.

Tu, caro La Valle, sei un concordatario aggiornato. Tu sei bravo nello stabilire personali concordati con i poteri di questo mondo per gettare sulla Chiesa istituzionale, in nome di una libertà cristiana che ha abdicato a se stessa, le accuse dei poteri mondani.

Anch'io vorrei immaginare un incontro di fantasia: quello tuo con il direttore de « La Stampa », in cui tu dica press'a poco così: caro direttore, la ringrazio della fiducia datami, ma sento di non meritarla. Io non so che fini lei si proponga con la mia collaborazione, ma so che ogni efficacia cri-

stiana viene dalla semplicità dei mezzi: e poiché intendo testimoniare con la mia parola e con la mia vita contro la mondanità degli uomini di Chiesa, desidero, nel rispetto assoluto della sua coscienza, tutelare la sincerità della mia. Le auguro ogni bene, ma capisco che ciascuno deve scegliere la propria strada.

Ecco la mia fantasia, caro Raniero. Non ho saputo esprimerla bene come te, ma credo di desiderare questo tuo colloquio più di quanto tu possa desiderare che un arcivescovo faccia la tua omelia.

[Gianni Baget Bozzo]

UN CRISTIANESIMO NON FALSIFICABILE? — *« Un giorno due esploratori giungono in un angolo dissodato nel bel mezzo della giungla. In tale angolo eran cresciuti molti fiori e molte erbe. Uno dei due esploratori dice: " Qualche giardiniere deve pur badare a questo angolo ". Ma l'altro non è d'accordo: " Non c'è nessun giardiniere ". E così piantano le loro tende e regolano l'orologio. Non si affaccia proprio nessun giardiniere. E' forse un giardiniere invisibile. Ed allora i due mettono su una cortina di filo spinato e la elettrificano. La perlustrazione viene affidata a cani poliziotto. (Essi ricordano come « l'uomo invisibile » di H. G. Wells potesse insieme esser avvertito con l'odorato e toccato, sebbene non visto). Ma nessun grido spinge a pensare che qualche intruso abbia ricevuto una scossa elettrica. Non si notano movimenti del filo spinato che possano tradire un arrampicatore invisibile. I cani poliziotto tacciono. Ed ancora il credente non si convince: " Ma c'è un giardiniere invisibile, intangibile, insensibile alle scosse elettriche, un giardiniere che non emana nessun odore e che è perfettamente silenzioso, un giardiniere che segretamente cura il giardino che ama ". E alla fine lo scettico dispera: " Ma cosa rimane della tua asserzione originaria? Quello che tu chiami un giardiniere invisibile, intangibile, eternamente elusivo, come potrà differire da un giardiniere immaginario o addirittura da nessun giardiniere? "».*

Questo brano di A. Flew, che ho tratto dal saggio di D. Antiseri su « Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso » (Brescia, 1969), introduce ad una sconcertante polemica sviluppatasi recentemente contro il linguaggio teologico-religioso. A fondamento di essa sta un richiamo quasi-scientifico, e in verità abbastanza superficiale, al criterio di falsificazione di K. Popper (Logik der Forschung, 1934): secondo il Popper, l'abbandono della impostazione « essenzialistica » della conoscenza scientifica non implica come unica alternativa il punto di vista strumentalistico accreditato dalla epistemologia dominante, ma ammette un recupero dell'ipotesi realista, mediante una sua formulazione « debole »; si può ritenere infatti che le teorie scientifiche rispondono all'obbiettivo di adeguarsi alla « realtà » nel senso che sono « vere e proprie congetture: tentativi di indovinare altamente informativi riguardanti il mondo, i quali, pur non essendo verificabili (cioè, pur non essendo tali che se ne possa mostrare la verità) possono esser sottoposti a severi controlli critici ». Se dunque « controlliamo la nostra conget-

tura e riusciamo a falsificarla vediamo molto chiaramente che c'era una realtà, qualcosa con cui essa poteva collidere. Le nostre falsificazioni indicano così i punti in cui abbiamo per così dire toccato la verità » (Scienza e Filosofia, Torino, 1969).

Come si può osservare, il criterio di falsificazione così formulato non sembrerebbe suscettibile di immaginose risonanze. Tuttavia esso ha offerto un appoggio culturalmente raffinato e abbondantemente esoterico alla conclusione che Flew trae dall'apologo dei due esploratori: se una asserzione è tale che non può esser contraddetta da alcun controllo sperimentale, allora non significa niente. E' questa la sorte delle asserzioni teologiche; ad esempio, la proposizione « Dio ama gli uomini come un padre » a tutta prima sembra possa essere di grande conforto nelle vicissitudini della vita quotidiana; eppure essa è destinata a morire « la morte delle mille qualificazioni », ossia la morte dell'insignificanza, nel senso che nessuna esperienza per quanto drammatica potrà esser adottata a prova della sua falsità. Vediamo un bambino con un orribile cancro alla gola, ma il Padre celeste non dà segni del suo interessamento: eppure l'esperienza del dolore e del male non turba il discorso teologico, non lo falsifica, poiché si potrà sempre affermare che l'amore di Dio non è quello semplicemente umano, ma è imperscrutabile. E' però allora lecito chiederci a questo punto, dice Flew, che cosa sarebbe dovuto accadere perché noi avessimo potuto dire che « Dio non ci ama » o che « Dio non esiste »? La conclusione appare dunque chiara: le proposizioni teologiche, le quali sono intrinsecamente non falsificabili, sono per ciò stesso prive di contenuto, non dicono nulla, non hanno senso.

In verità, sotto il profilo logico, tutto questo discorso con il suo tono sbrigativo e un po' saccente, lascia molto a desiderare. La dimostrazione della non falsificabilità a livello empirico degli asserti teologici non è altro che una illustrazione dilungata, giustificabile solo sotto il profilo oratorio o retorico della ovvia osservazione che gli oggetti della teologia sono metaempirici. Ma il problema non era questo: si poteva infatti ritenere abbastanza scontato che, eccezion fatta tutt'al più per la singolare esperienza del miracolo, le realtà di cui tratta la teologia non sono verificabili empiricamente; il problema è piuttosto un altro, e cioè se la natura non empirica degli asserti teologici ne implichi l'insignificatività. Orbene, la possibilità di una decisione in questo senso non è desumibile dal ragionamento di Flew o degli altri interlocutori alla « sfida » da lui promossa, ma rimane una scelta ideologica a monte, un'ipotesi non una conclusione. Se si vuole attribuire una portata dimostrativa alle argomentazioni sopra riportate, esse appaiono scarsamente efficaci, poiché servono a dedurre soltanto le loro premesse; sono come una macchina che restituisce all'uscita i dati di ingresso.

E' anzi difficilmente comprensibile come pensatori formatisi alla scuola delle sottili distinzioni tra Walter Scott e l'autore di Waverley, e delle profonde discussioni sulla calvizie dell'attuale re di Francia, possano poi perdere di vista la significatività globale del loro stesso discorso, assumendo le conseguenze delle loro ipotesi come prova delle ipotesi stesse.

Eppure il ragionamento di Flew è in certo senso profondamente vero: ed è vero nella misura in cui lo si applichi correttamente a ciò che di diritto è empiricamente verificabile. Infatti, se non è falsificabile la proposizione « Dio esiste », sarebbe da ciò scorretto dedurre, per quanto si è detto, che tale asserzione non ha senso. Ma se non è falsificabile la proposizione « io sono cristiano », allora la conclusione di Flew si impone senza possibilità

di appello: in tal caso è corretto affermare che questa proposizione è priva di senso.

Orbene, se è vero che il dibattito sulla non falsificabilità degli asserti religiosi non aggiunge nulla di nuovo alla problematica sul loro significato, se non la banalità che esso non è empirico, è anche vero però che tale dibattito è a suo modo un segno dei tempi, poiché è il riflesso di un mutato atteggiamento pastorale ed apologetico: di questo costituisce una diagnosi precisa e profonda; e le conclusioni che la filosofia analitica desume dalla non falsificabilità, benché non dicano nulla sui contenuti meta-empirici, si riferiscono in modo pertinente e significativo alla fenomenologia del religioso. In termini espressivi si potrebbe dire che quelle conclusioni non descrivono gli oggetti della teologia, ma possono rappresentare un involontario esame di coscienza di chi partecipa oggi ad un impegno teologico, apologetico, culturale.

Per chiarire quel che intendo dire, debbo accettare i rischi di un discorso senza reticenze, di un discorso giovane, un po' ambizioso e rigido, nei confronti del quale è facile l'accusa di non aver tenuto conto dei molteplici paraventi d'ortodossia che difendono la dittatura d'opinioni scialbamente progressiste oggi dominanti. Del resto nessuno mi muoverà una qualche accusa anche perché la tattica del « sistema » è di lasciar cadere le voci dissonanti, di non coinvolgerle neppure all'opposizione nel gioco di potere gestito all'ombra della pubblicistica e della editoria cattoliche, accoratamente redarguite dal papa.

In verità sarebbe abbastanza arduo cercare di cogliere l'elemento unificante, la nota comune che dà la tonalità dell'attuale momento socio-religioso, nei suoi fermenti più vivi ed anche nei suoi aspetti esteriori, accessibili al profano, a chi si accontenta di una percezione distratta, al « cristiano medio » in cui mi riconosco. Ebbene, io credo che il criterio di falsificabilità possa offrire una chiave suggestiva di lettura, sì da consentire una interpretazione organica, stringente di manifestazioni diverse e apparentemente scorrelate.

Il cristianesimo non è falsificabile! Ecco la grande ipotesi, ovvero la grande scelta apologetica che ha capovolto la vecchia immagine del religioso nel mondo. Ciò che per Flew è espressivo di dissolvimento logico è per altro verso, paradossalmente, assunto a criterio fondamentale d'azione pastorale, di speculazione teologica: e questo è valido in particolare anche per la stessa teologia sviluppatasi all'intorno della filosofia analitica. Ovviamente la non falsificabilità di cui qui si tratta non si riferisce alle proposizioni strettamente teologiche, meta-empiriche, bensì al modo di esprimere, in termini empiricamente rilevabili, la testimonianza cristiana oggi: e cioè si riferisce al fenomeno di un progressivo svuotamento di quelle connotazioni empiricamente verificabili che designavano il momento religioso nella realtà sociale.

L'esser cristiano, ad esempio, corrispondeva ad una precisa definizione di atteggiamenti teoretici e pratici: occorreva credere a questo e a quello, occorreva comportarsi così e così. La strategia apologetico-pastorale attuale si rivela tanto più aperta, tanto più lungimirante, innovativa e progressista, quanto più riesce in qualche modo ad ammettere che per essere cristiano non occorre credere a questo e a quello né comportarsi così e così. L'essere cristiano diventa in tal modo una proposizione non falsificabile.

La secolarizzazione che dissolve gli involucri religiosi, che smorza le abitudini pie, che elimina il bisogno della dimensione sacra, è indubbiamente una sfida alla testimonianza religiosa: tende a falsificarla. E invece la strategia apologetico-pastorale dominante è stata la festosa accoglienza, spesso con toni trionfalistici: si è cercato di mostrare come il fenomeno della secolarizzazione non solo non falsifichi la testimonianza religiosa, ma ne rappresenti lo sviluppo trionfale. In modo analogo, il dialogo con il marxismo è condotto in modo da ridurre le vecchie contrapposizioni in termini di compatibilità: anche la sfida marxista non falsifica la testimonianza cristiana. L'ingresso della filosofia analitica nel dibattito teologico è gestito di massima con gli stessi intendimenti: « ciò che era pietra dello scandalo per i giudici e follia per i greci è non senso per i neo-positivisti » (Mc Pherson). Pertanto la riduzione delle proposizioni teologiche a non sensi logici non falsifica il cristianesimo, ma anzi lo spoglia delle sovrastrutture « astratte » di una cultura ormai tramontata (la cultura « metafisica »), esige una gloriosa fuga nel silenzio, ed apre ad un arcano misticismo o ad un impegno morale e sociale in cui si esprime in modo nuovo la testimonianza cristiana: la sfida analitica non la può falsificare.

Il successo della impostazione antropologica in teologia si iscrive in questo processo di riduzione al non falsificabile della teologia: l'abbandono della prospettiva cosmologica tradizionale elimina l'assalto del pensiero scientifico; l'assunzione di quella antropocentrica riconcilia con il « pensiero moderno » di derivazione idealista, esistenzialista, marxista. L'immagine del cristianesimo che così si propone, nell'intento di separare il nucleo centrale e irrinunciabile dal sistema scientifico e metafisico in cui esso era indebitamente « incapsulato », viene dunque a situarsi in una particolare riserva al riparo da ogni possibile falsificazione: al riparo dalle falsificazioni scientifiche, al riparo dalle falsificazioni filosofiche. Diventa compatibile con tutto.

Questo sembra un gran successo; è l'astuta vittoria della linea « morbida », rispetto alla vecchia faticosa apologetica che condannava, confutava, combatteva frontalmente, spesso con esito incerto, talvolta con esito disastroso. Ma... è una vittoria di Pirro: quella riserva al riparo di tutti gli attacchi è la riserva di ciò che non è falsificabile e quindi non dice niente; l'immagine proposta è sì inconfutabile, ma muore la morte delle mille qualificazioni.

Il fatto è che si è verificata una dannosa confusione tra l'oggetto metaempirico della teologia e della fede e la manifestazione empirica di chi partecipa alla realtà teologica e religiosa: nel nobile intento di scrostare le infiltrazioni empiriche dalle realtà metafisiche, si è rifiutato uno specifico riscontro empirico dell'atteggiamento religioso, ritenendone le tradizionali connotazioni di fedeltà ad un certo contesto istituzionale, di accettazione integrale del bagaglio dogmatico, di vocazione al soprannaturale e all'eterno, come aspetti non qualificanti e non obbligatori: la falsificazione in tal modo può avvenire soltanto sul piano dell'impegno morale, sociale e politico, su un piano però abbastanza neutrale, che tutt'al più non è incompatibile ma certo non implica il riferimento al complesso discorso religioso; tra l'altro siffatto riferimento esige il rifiuto più o meno esplicito ed integrale di due millenni di storia ecclesiale cristiana.

Tuttavia il rifiuto della storia, dell'istituzione, rientra nel processo di

riduzione al non falsificabile della posizione cristiana: certo può apparire contraddittorio un atteggiamento di fedeltà alla denominazione tradizionale quando poi se ne contestano le fondamentali caratteristiche che ad essa derivano dalla verifica storica. Anche nei personaggi moralmente più attendibili, come ad esempio in don Milani, riesce paradossale la permanenza di un'anima « dogmatica » che tiene legato alla struttura chi di essa rifiuta in modo più o meno coerente gli aspetti che appaiono rilevanti sotto il profilo empirico (sociale, politico, storico, istituzionale). Tradizionalmente questa contraddittorietà è eliminata con il ricorso alla dimensione soprannaturale: rimarrò fedele alla Chiesa cattolica, benché ne rifiuti la struttura gerarchica, il ruolo storico, il coinvolgimento con un certo assetto socio-economico, eccetera, perché ho fede nella realtà sacramentale che solo nella Chiesa cattolica si esprime in modo efficace. Questa spiegazione però perde rilievo e seguito rispetto ad un'altra che forse è debole sul piano delle idee ma è formidabile sul piano della pubblicità.

La testimonianza, senza spiegazioni, di una arcana compatibilità delle vecchie etichette con contenuti contraddittori diventa una nuova forma di dimostrazione apologetica, al di là di quanto il volgo sciocco era abituato a ritenere bene o male, ragionevole o assurdo. Un caso significativo in questo senso è quello di Küng, con i suoi recenti interventi sull'infallibilità del papa. Probabilmente, se Küng fosse stato un pastore protestante, il suo discorso sarebbe passato del tutto inosservato e concettualmente irrilevante; ciò che ha dato credito e pubblicità al suo « Infallibile? Una domanda » è stato il salto logico tra le sue posizioni ideologiche e il permanere della sua posizione autorevole e potente all'interno della Chiesa cattolica. Questo jato, questa tensione non risolta costituisce il fondamentale strumento pubblicitario; offre quel tanto di scandalo che basta per attirare l'attenzione e per inserirsi nella logica consumistica della editoria cattolica.

Altri esempi, per i quali occorrerebbe sviluppare una analisi ben più approfondita, possono essere tratti dalla recente evoluzione di taluni gruppi, di talune associazioni tradizionalmente « sicure ». Ciò che rende significativa la « via socialista » intrappresa dalle Acli non sono certo le fumose e metaempiriche distinzioni rispetto ad una leale impostazione apertamente marxista, ma le affermazioni di compatibilità di un'etichetta addirittura clericale con un movimento sempre più scopertamente compromesso in un discorso lontano e contraddittorio rispetto alla linea ufficiale della Chiesa.

Anche in questo caso vale il principio delle ritirate strategiche rispetto alle tradizionali posizioni, al fine di renderle non falsificabili: la fedeltà al pensiero sociale cattolico diventa in tal modo sempre meno contraddicibile da proposte alternative.

Il rapido dissolversi dell'Acpol mostra, con tutti i limiti di un esempio troppo sommario, come quello jato, quella tensione non risolta siano essenziali: al di fuori del grande progetto di non falsificabilità del cristianesimo non esiste spazio politico e culturale per un certo tipo di discorso innovativo: la contraddizione non sanata ne è il fondamentale effimero supporto. Accade così qualcosa di analogo a ciò che si verifica per le particelle subatomiche che dànno segno di vita solo nell'istante in cui deviano, esistono solo nel momento in cui stanno per scomparire.

La contraddizione non placata obbliga invero ad un rapido ricambio, ad invenzioni sempre nuove ed insofferenti: onde il succedersi ormai quasi

automatico e scontato di nuovi spunti che accendono ed infiammano su uno spazio sempre più ampio l'attenzione di tutti per un arco di tempo sempre più ristretto, quasi che il prodotto spazio per tempo sia una costante universale, dalle teologie non classiche di Teilhard, di Rahner, di de Lubac, al momento del nuovo catechismo olandese con le connesse polemiche, alla infatuazione per la teologia della secolarizzazione, per le teologie della morte di Dio, alla nuova teologia politica e della speranza, dalle vecchie ed ormai esaurite esperienze locali dell'Isolotto, di Vandalino, alle crisi di coscienza individuali spesso ben recitate di fronte al folto pubblico procacciato dalla pubblicità laica, alle prese di coscienza contro gli aspetti istituzionali, gerarchici, dogmatici, contro l'infallibilità, contro i privilegi concordatari, contro l'insegnamento religioso, nella ricerca di una autenticità sempre più spoglia ed indifesa da reinventare al di là da ogni schermo culturale, ideologico, razionale, il succedersi dico di tutte queste esperienze nessuna delle quali riesce a conservare la propria identità all'usura del tempo e a maturarne l'esperienza e la verifica, sembrano segnate da una comune sorte: torna alla memoria l'antica biblica maledizione « similes fiant gramini tectorum quod priusquam evellatur arescit ».

Questo è il prezzo della non falsificabilità: al termine di tutte le ritirate strategiche, il residuo non falsificabile apre a proposte suggestive, facilmente vendibili, ma di vita corta; come l'erba dei tetti che prima d'esser divelta inaridisce.

[Edoardo Benvenuto]

*

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 2.500
Estero L. 3.200

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

*

L'abbonamento dà diritto a ricevere quattro fascicoli della rivista.

SCHEDARIO TEOLOGICO RENOVATIO

E' aperta in Genova, presso la nostra redazione (via XII ottobre, 14), una sala di lettura di riviste teologiche italiane e straniere. Gli articoli delle riviste vengono schedati per argomento. Riviste e schedario sono a disposizione del pubblico tutti i giorni dalle ore 9 alle 12,30. La consultazione dello schedario può anche avvenire in orario diverso a mezzo appuntamento, telefonando al mattino al 52.588.

ELENCO DELLE RIVISTE SCHEDATE:

American Ecclesiastical Review *(Washington)* - Analecta Bollandiana *(Bruxelles)* - Analecta Sacra Tarraconensia *(Barcelona)* - Angelicum *(Roma)* - Anglican Theological Review *(Evanston - Usa)* - Antonianum *(Roma)* - Aquinas *(Roma)* - Archivo Teologico Granadino *(Granada)* - Asprenas *(Napoli)* - Augustinianum *(Roma)* - Bibbia e Oriente *(Fossano)* - Bibel und Kirche *(Stutgart)* - Bible et Vie Chrétienne *(Maredsous)* - Biblica *(Roma)* - Bulletin du Comité des Etudes *(Paris)* - Bulletin del Facultes Catholiques de Lyon *(Lyon)* - Bulletin de Littérature Ecclésiastique *(Toulouse)* - Burgense *(Burgos)* - Carmelus *(Roma)* - Christus *(Paris)* - Ciudad de Dios *(Madrid)* - Civiltà Cattolica *(Roma)* - Clergy Review *(London)* - Communio *(Granada)* - Concilum *(Brescia)* - Diakonia *(Brescia)* - Dialogo *(Brescia)* - Divinitas *(Roma)* - Divus Tomas *(Piacenza)* - Downside Review *(Oxford)* - Ecumenical Review *(Geneva)* - Ekklesia *(Roma)* - Ephemerides Carmeliticae *(Roma)* - Ephemerides Liturgicae *(Roma)* - Ephemerides Mariologicae *(Madrid)* - Ephemerides Theologicae Lovanienses *(Louvain)* - Esprit *(Paris)* - Estudio Agustiniano *(Valladolid)* - Estudios Ecclesiasticos *(Madrid)* - Etudes Théologiques et Religieuses *(Montpellier)* - Evangelische Theologie *(München)* - Franziskanische Studien *(Werl)* - Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie *(Freiburg)* - Gregorianum *(Roma)* - Harvard Theological Review *(Cambridge)* - Irénikon *(Chevetogne)* - Irish Theological Quarterly *(Maynooth)* - Islam *(Berlin)* - Istina *(Paris)* - Itinéraires *(Paris)* - Itinerarium *(Lisboa)* - Kairos *(Salzburg)* - Kerigma und Dogma *(Göttingen)* - Journal of Biblical Literature *(Philadelphia)* - Journal of Religion *(Chicago)* - Journal of Theological Studies *(Oxford)* - Judaica *(Zürich)* - Laval Théologique et Philosophique *(Québec)* - Liturgia *(Burgos)* - Lumen Vitae *(Bruxelles)* - Lumière et Vie *(Lyon)* - Maison-Dieu *(Paris)* - Marianum *(Roma)* - Mélanges de Science Religieuse *(Lille)* - Miscelanea Comillas *(Madrid)* - Monte Carmelo *(Burgos)* - Münchener Theologische Zeitschrift *(München)* - Naturaleza y Gracia *(Salamanca)* - Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie *(Berlin)* - New Testament Studies *(London)* - Nouvelle Revue Théologique *(Louvain)* - Nova et Vetera *(Genève)* - Numen *(Leiden)* - Orientalia Christiana Periodica *(Roma)* - Pensée Catholique *(Paris)* - Periodica de Re Morali Canonica

Liturgica *(Roma)* - Rassegna di Teologia *(Milano)* - Recherches de Science Religieuse *(Paris)* - Regnum Dei *(Roma)* - Religioni Oggi *(Roma)* - Renovatio *(Genova)* - Revista Agustiniana de Espiritualidad *(Calahorra)* - Revista Española de Teologia *(Madrid)* - Revue Benedectine *(Maredsous)* - Revue Biblique *(Paris)* - Revue d'Ascétique et de Mystique *(Paris)* - Revue de Qumran *(Paris)* - Revue de Théologie et de Philosophie *(Lausanne)* - Revue de l'Histoire des Religions *(Paris)* - Religions Studies *(London)* - Revue des Etudes Agustiniennes *(Paris)* - Revue des Sciences Philosophiques et Théologique *(Paris)* - Revue d'Histoire Ecclesiastique *(Louvain)* - Revue des Sciences Religieuses *(Strasbourg)* - Revue Thomiste *(Toulose)* - Rivista di Ascetica e Mistica *(Firenze)* - Rivista Biblica *(Brescia)* - Rivista di Storia e Letteratura Religiosa *(Firenze)* - Rivista di Teologia Morale *(Bologna)* - Rythmes du Monde *(Bruges)* - Sacra Doctrina *(Bologna)* - Salesianum *(Roma)* - Salmanticensis *(Salamanca)* - Sapienza *(Napoli)* - Science et Esprit *(Québec)* - Scottish Journal of Theology *(Edimburgh)* - Scriptorium Victoriense *(Vittoria)* - Scuola Cattolica *(Venegono)* - Seminarium *(Roma)* - Spiritus *(Paris)* - Studia Monastica *(Montserrat)* - Studia Patavina *(Padova)* - Studi Francescani *(Firenze)* - Studium *(Madrid)* - Teologia *(Buenos Aires)* - Teologia Espiritual *(Valencia)* - Testimonianze *(Firenze)* - Theological Studies *(Baltimore)* - Theologische Revue *(Münster)* - Theologie und Philosophie *(Frankfurt)* - Theologische Quartalschrift *(Tübingen)* - Theologische Zeitschrift *(Basel)* - Thomist *(Baltimore)* - Traditio *(New York)* - Universidad Pontifia Bolivariana *(Medellin)* - Verbum Caro *(Taizé)* - Verbum Domini *(Roma)* - Vetera Christianorum *(Bari)* - Vetus Testamentum *(Leiden)* - Vigiliae Christianae *(Amsterdam)* - Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft *(Berlin)* - Zitschrift für Katholische Theologie *(Innsbruck)* - Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte *(Köln)* - Zeitschrift für Theologie und Kirche *(Tübingen)*.

Altre pubblicazioni a carattere religioso, spirituale, filosofico, letterario e politico, che non vengono schedate, sono a disposizione per consultazione.